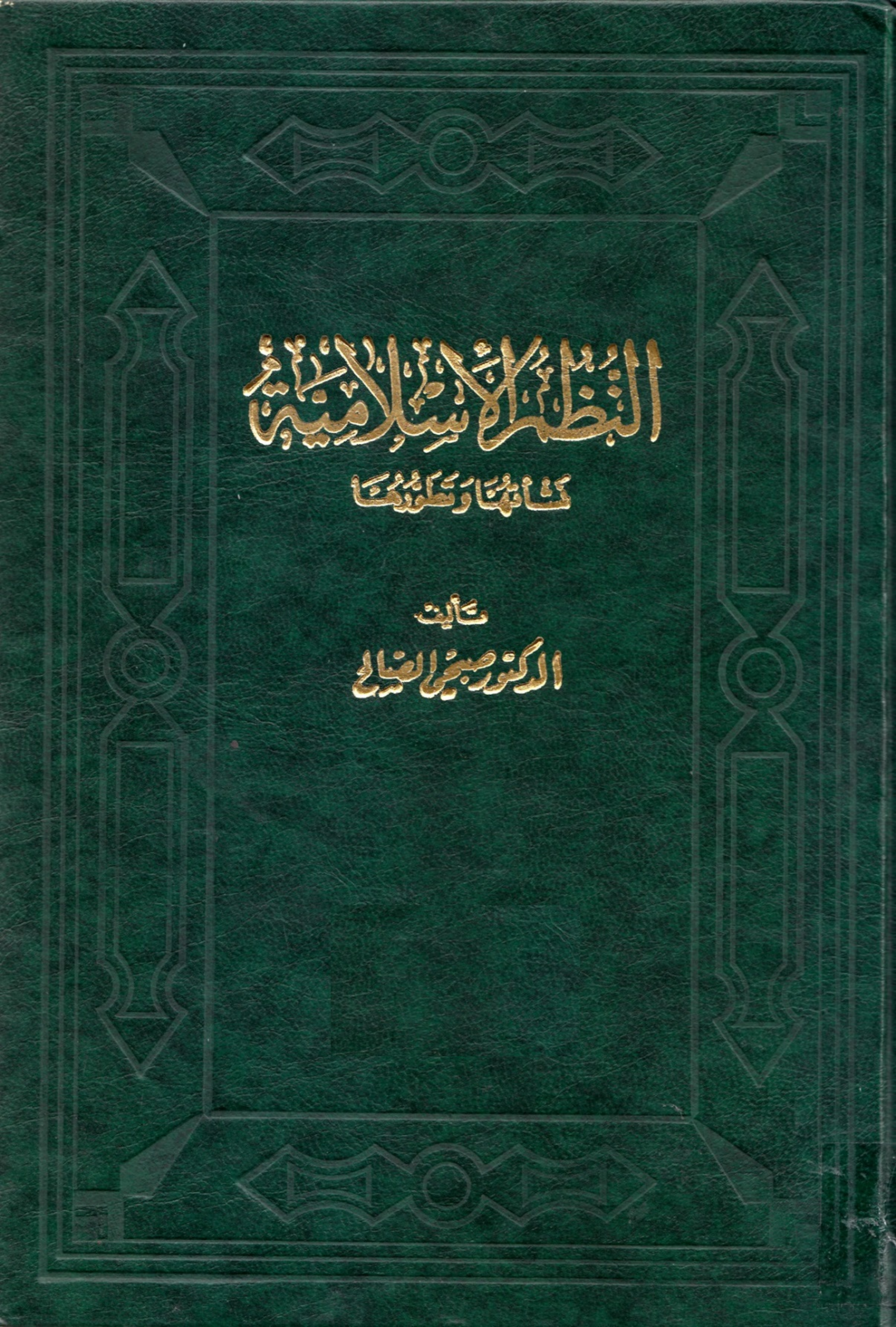


النظم الإسلامية
نشأتها وتطورها
تأليف
الدكتور صبحي الصالح


النظم الإسلامية
نشأتها وتطورها


مكتبة نرجس PDF
www.narjes-library.blogspot.com

النظم الإسلامية

نشأتها وتطورها

تأليف

الدكتور صبحي الصالح

أستاذ الإسلاميات وفقه اللغة

في كلية الآداب بالجامعة اللبنانية

هوية الكتاب:

اسم الكتاب: النظم الاسلامية
نشاتها وتطورها
المؤلف: الدكتور صبحي الصالح
الناشر: منشورات الشريف الرضي

الطبعة: الاولى في ايران
١٣٧٥ـ ١٤١٧
المطبعة: امير ـ قم
عدد المطبوع: ١٠٠٠ نسخة
السعر: ١٥٠٠ تومان
عدد الصفحات: ٥٧٦ صفحة وزيرى

الإهــداء

إلى التي زاملتني أيام الدراسة في باريس ،
ثم اختارها الله لي رفيقة حياتي ، وأم أولادي ،
إلى زوجتي الصالحة الوفية

الدكتورة عفة عكاري

رمزَ عرفان ، وآيةَ تقدير ، لما هيأت لي من جو علمي
أتابع فيه أبحاثي براحة واطمئنان .

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمة

ما كان لباحث جمع إلى سعة المعرفة صفاءَ النية ، أن ينكر على الإسلام نزعته التنظيمية الاجتماعية ، فما يجحد ذلك إلا مكابر أو جَهُول ، وما نظننا بحاجة لإقامة الدليل على أن الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معاً ، فقد انطوت نصوصه وتعاليمه — كما أوضحنا في كتابنا هذا — على مبادئ أساسية في التشريع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري ، وأثبتت الوقائع التاريخية أنه لم يكن مجرد عقائد دينية فردية ، مُذْ تكوّنت دولته الأولى في عصر الرسول ، وبرز إلى الوجود مجتمعه الأصيل ، بأسلوبه الخاص في التنسيق بين الروحيات والزمنيات ، وبين العقيدة والتشريع ، وبين العبادات والمعاملات .

ومع أن الروح الاجتماعي المتوازن يهيمن على النظم الإسلامية في كل شأن من شؤون الحياة والأحياء ، ومع أن هيمنة هذا الروح تبدو بديهية حتى لأقلّ الناس حظاً من الثقافة والعلم ، طابَ لطائفة من المستشرقين ومقلديهم في بلادنا — وما أكثرهم ! — أن يحكموا على جميع تلك النظم والتعاليم حكماً واحداً متسرعاً عَجْلانَ ، حين عَزَوْا التنظيم الإسلامي ، جملةً واحدةً دون بحث ولا تمحيص ، إلى التطور الاجتماعي الذي أصابه المسلمون بعد الفتوح . فكان لزاماً علينا — ونحن ندرّس مادة « النظم الإسلامية » لطلاب جامعيين — أن نعيد الحق إلى نصابه ، ونردّ تلك التنظيمات جميعاً إلى أصولها الحقيقية الأولى ، ونذكّر إخواننا الباحثين ، شرقيين كانوا أم غربيين ، ومسلمين أم غير مسلمين ،

بأنّ في وسعنا أن نَفصِلَ بوضوح بين النظم التي انفرد الإسلام بتشريعها، وطبعها بطابعه الأصيل، ولو بدأ بعضها بصورة بالغة البساطة ثم اعتراه ما يعتري القوانين من التطور والتركيب وربما التعقيد، وبين النظم الأخرى التي صادفها الإسلام في البلدان المفتوحة فأقرّ منها بعضها وأدخل التحسين على بعض، تبعاً لمقدار انسجامها والتقائها واتفاقها مع ما امتاز به هذا الدين من التنسيق بين التشريع والتوجيه.

وأمهات الكتب القديمة في «النظم الإسلامية» - التي حملت اسم «الأحكام السلطانية» - لم يَفُتْها الفصلُ بين تَيْنِكَ الزمرتين من النظم، ولكن ما اكتنف عباراتها من الغموض في «أحكام» الفقيهين الماوردي «الشافعي» وأبي يعلى «الحنبلي» لم يتح لنا ولا للباحثين قبلنا الوقوفَ على الأطوار التاريخية، والأنماط الحضارية، والظروف البيئيّة والجغرافية، التي مرّ بها كل نظام على حِدَة، من قبل أن يأخذ صيغته النهائية «الرسمية» في تعاليم الإسلام.

ومن الطريف حقاً أنّ هذين الفقيهين اللذين كانا أول من تصدّى لبحث «النظم الإسلامية» بحثاً شاملاً مستقصياً، قد عاشا في عصر واحد، وفي بيئة واحدة، وتوفي أولهما «الماوردي» سنة ٤٥٠ هـ والآخر «أبو يعلى» سنة ٤٥٨ هـ، فما بين وفاتَيْهما من الزمان لا يعدو ثماني سنين، وتشابهت عباراتهما، بل تماثلت، في معظم الفصول التي أتيا على ذكرها وشرحها، إلا في المواطن التي أملى على كل منهما مذهبُهُ الفقهيّ تخريجاً معيناً، حتى غلب على ظننا أن أحدهما - والأرجح أنه أبو يعلى - قد اقتبس من الآخر ما طاب له من الكليات والجزئيات.

ومن ههنا كان لنا مأخذ على من ألّف في «النظم والحضارة الإسلامية» من المعاصرين- كالأستاذَيْن الدكتور حسن إبراهيم حسن والدكتور علي إبراهيم حسن في القاهرة، والأستاذين ناجي معروف والدكتور عبد العزيز الدوري في بغداد - إذ أغفل إخواننا هؤلاء جميعاً «أحكام» أبي يعلى، ولم يشيروا إلى كتابه مجرد إشارة عابرة، ليس لاحتمالهم اقتباسَ أبي يعلى من الماوردي - وإلاّ

لنبّهوا إلى ذاك الاحتمال — ولكن لأن واحداً منهم ، على ما يبدو ، لم يقف على « مصنّف » أبي يعلى الذي صححه وعلّق عليه ونشره الأستاذ محمد حامد الفقي سنة ١٣٥٦ هـ — ١٩٣٨ م بالقاهرة .

ولئن أخذنا على الكتّاب العرب إغفالهم « أحكام » أبي يعلى — وإن يكن في نظرنا إلى الاقتباس أقرب — ليكونَنّ مأخذُنا على المستشرق غودفروا دي مومبين أمرّ وأقسى ، في دراسته السطحية « للنظم الإسلامية » التي نقلهـا إلى العربية الدكتور فيصل السامر والدكتور صالح الشماع ، لا لأن هذا المستشرق أغفل مصنّف أبي يعلى فما كان قد نُشر بعدُ يومَ ألّف هـذا الفرنسي كتابه ، ولا لأنه حاول الغمز في تعاليم الإسلام كلما سنحت له الفرصة كدأبِ معظم المستشرقين فربما بدا لنا أكثرَ اعتدالاً من جمهرتهم ، ولكن لأنه في جُلّ دراساته أطلق أحكاماً « اعتباطية » عَجْلَى ، وساق ظنونه وأوهامه مساق الحقائق المثلى ، ولم يصوّر في شيء مما كتبه « دين الفطْرة » على وجهه الصحيح. وله مع ذلك فضل كبير ، إذ كان بين المعاصرين أوّلَ باحث تصدّى للتأليف في موضوع « النظم الإسلامية » وحدةً كاملة لا أجزاء وتفاريق .

على أن التماس الفروق بين ما استقل الإسلام بتشريعه من القوانين وما وجده وأقرّه أو أصلحه من النظم الحضارية السابقة لا ينبغي حصره في نطاق الدراسات التاريخية الشاملة ، سواء أكانت هذه الدراسات من نمط « الأحكام السلطانية » للماوردي وأبي يعلى و « الآداب السلطانية » لابن طباطبا عند القدامى ، أم كانت من نمط ما سمي صراحةً « بالنظم الإسلامية » في مؤلفات من ذكرناهم من المُحْدَثين ، فإنّ من اليسير علينا أن نُفيد أيضاً مما أُلف في القديم والحديث من مصنفات رصينة تناولت من النظم الإسلامية بحوثاً معينة ، وتوافرت على دراستها بكثير من الدقة والتحقيق ، ولا سيما في الشؤون السياسية والإدارية والمالية والعسكرية .

وفي طليعة تلك البحوث ما كتبه أبو عبيد القاسم بن سلام (المتوفى ٢٢٤ هـ) عن « الأموال » ، وأبو يوسف (المتوفى ١٩٢هـ) ، ويحيى بن آدم (٢٠٣هـ) ،

وقدامة بن جعفر (٣٣٧ هـ) عن « الخراج » ؛ والجهشياري (٣٣١ هـ) وهلال الصابي (٤٤٨ هـ) وابن منجب الصيرفي (٥٤٢ هـ) عن « الوزراء والكتّاب » ؛ وأبو عمر الكِندي (٣٥٠ هـ) عن « الولاة » ؛ وابن حجر العسقلاني (٨٥٣ هـ) عن « القضاة » ؛ والمقريزي (٨٤٥ هـ) عن « الأوزان والأكيال » و « النقود الإسلامية » ، وابن تيمية (٧٢٨ هـ) وابن قيم الجوزية (٧٥١ هـ) عن « السياسة الشرعية » ؛ وما كتبه في العصر الحديث الدكتور محمد ضياء الدين الريس عن « النظريات السياسية الإسلامية » وعن « الخراج والنظم المالية » أيضاً ؛ والسيد الإمام محمد رشيد رضا منشىء المنار عن « الخلافة والإمامة العظمى » ، وما ألفه في الموضوع نفسه كل من الدكتور عبد الرزاق السنهوري والمستشرقين وليم موير ، وتوماس أرنولد ؛ وما برع في تفصيله الدكتور الدوري عن الشؤون الاقتصادية ولا سيما في العراق ، والأستاذ كرد علي والأستاذ ناجي معروف عن الشؤون الإدارية والحضارية ، والأستاذ عبد الرؤوف عون عن « الفن الحربي في صدر الإسلام » والدكتور وهبة الزحيلي عن « آثار الحرب في الفقه الإسلامي » .

وما بين « النظم الإسلامية » والوقائع التاريخية من التلازم والترابط قد حملنا على استقاء معلوماتنا من أدق النصوص والوثائق والآثار والنقوش التي تلقي الأضواء على كل مسالة كلية أو فرعية تعرضنا لها تأييداً لوجهة نظرنا في نشأة جلّ تلك النظم في العصر الإسلامي ، بل في نشأة نواتها على الأقل في حياة النبي نفسه منذ كوّن حكومة الإسلام الأولى بعد هجرته إلى المدينة .

وإن هذا ليفسر شدة تعويلنا على السيرة النبوية ، ولا سيما سيرة ابن هشام (٢١٣ هـ) ؛ وعلى المغازي والفتوح ، وبخاصة « فتوح البلدان » للبلاذري (٢٧٩ هـ) ؛ وعلى الطبقات والأنساب ، وبوجه خاص طبقات ابن سعد (٢٣٠ هـ) وأنساب الأشراف للبلاذري صاحب الفتوح ؛ وعلى الكتب الإخبارية والتاريخية العامة ، وفي رأسها تاريخ الطبري (٣١٠ هـ) والمسعودي (٣٤٥ هـ) وابن الأثير (٦٣٠ هـ) وأبي الفداء (٧٣٢ هـ) وابن خلدون

(٨٠٨ هـ) صاحب «المقدمة» المشهورة . ولا ريب أنّا أفدنا — في مثل هذا المقام — مما ألّفه عن التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية كل من الدكتور حسن إبراهيم حسن والدكتور أحمد شلبي والدكتور عبد المنعم ماجد ، وقد أعاننا الأخير بدراساته القيمة وتحقيقاته الدقيقة على حلّ طائفة من المشكلات التنظيمية الحضارية . وتعليقاتنا في حواشي هذا الكتاب سوف تثبت للباحث المختص والطالب الجامعي على السواء أنّا لم نَسُقْ بين يديه إلا الحقائق العلمية مبرّأة من عواطفنا الدينية والقومية ، مستندةً إلى أصح النصوص وأوضح البراهين .

ولقد أدَرْنا كتابنا على ستة أبواب ، اكتفينا في أولها بعرض لمحات تاريخية عن النظم الحضارية قبل الإسلام ، في بيزنطة وفارس وبلاد العرب، لنتبيّن ما استبقاه الإسلام من النظم والعادات ، وما تعمد تركه من النظم والأوضاع ، وما أثاره في النفوس والعقول من الانقلاب الفكري النفسي العميق . ولم نسهب في فصول هذا الباب الثلاثة لئلا يذهب بنا الاستطراد بعيداً عن موضوعنا الأصيل .

ولما انتقلنا إلى الباب الثاني الذي عقدناه للنظم العقَدية والتشريعية التزمنا أن نُفيض فيه ونفصّل البحث تفصيلاً ، لأنه المنطلَقُ الإسلامي الأساسي لجميع التنظيمات والتعاليم ، ففيه أوضحنا مدلول النظم الإسلامية ، منبّهين إلى أنها كانت نتيجة للوحي القرآني ولوقائع السيرة النبوية أكثر مما كانت ثمرة للاجتهاد النظري الفقهي الذي اتسعت آفاقه على تعاقب الأجيال .

ولاحظنا أنْ لا سبيل لتوضيح أسس العقيدة ومعالمها إلا بتمهيد تاريخي عن الحركة الفكرية نتناول فيه نشأة التشيع والفرق ، وأهم الأطوار التي طرأت عليها ، والعوامل التي أسهمت في تنميتها ، والظروف التي انحرفت ببعضها عن الصراط المستقيم ، حتى إذا اجتزنا هذه المرحلة التاريخية أنشأنا نستقي النظم العقَدية الإسلامية من كتاب الله وسنّة رسوله ، فرأيناها تمتاز بالوضوح والبساطة والحيوية ، وألفيناها فوق الفِرق والشيع جميعاً ،وإن حاول المتأثرون

بها طبعها بطابع الوحي ، وإلباسها لبوس الروح ؛ فقد صوّر كتاب الله المؤثرات الحقيقية في خلق هذا الوجود ، وأحال الخلق على آثار الخالق ، ولم يُحِلْهم على العقل وحده ، ولا على الطبيعة وحدها ، ولم يتركهم في ضلالهم يعمهون .

وفرضت علينا النصوص الإسلامية الصريحة أن نُهيب بأهل القبلة من أية فرقة كانوا ، وإلى أي مذهب انتسبوا ، إلى التنافس في جمع كلمة الأمة ، وإعادة معتقدها إلى الوحدة الأصلية ، مصداقاً لقول الله : « إن هذه أمتكم أمةً واحدة ، وأنا ربكم فاعبدونِ » .

ومضينا بعد ذلك إلى النظم التشريعية ، نشهد ميلادها في عصر الوحي ، ثم نتقصّى تطوّرها بعد نشأة المذاهب الفقهية ، وعدَدْنا من تلك المذاهب خمسة بإضافة المذهب الجعفري إلى الأربعة المشهورة ، لأنا نتكلم باسم الإسلام لا باسم فرقة منه دون أخرى ، ولأن الإسلام في التشريع — كما رأيناه في العقائد — فوق المذاهب والشيع ، وفوق اختلاف العلماء واجتهادهم ، وفوق السياسة التي أقرّت مذهباً ورفضت آخر ، ولأن في المذهب الجعفري — والمذاهب الشيعية الأخرى التي اكتفينا بالإشارة إليها — من الكنوز الفكرية الفقهية ما لا يجوز إغفاله إن كنّا نَدِينُ حقاً « بالتقريب » فيما بيننا و « بالتوحيد » .

وبعد أن فصّلنا مصادر التشريع الأربعة الأساسية : « الكتاب والسنّة والإجماع والقياس » ، وألحقنا بها بعض المصادر الثانوية التبعية ، نادينا فقهاء العالم الإسلامي إلى فتح باب الاجتهاد ، ليضعوا أحكاماً واضحة لما لم يرد فيه نص ولم يعرف حوله إجماع ، ويثبتوا للناس أن شرع الله يوافق مطالب الحياة والأحياء .

وفي الباب الثالث تابعنا الإسلام فيما شرع من النظم السياسية والإدارية ، وحرصنا على أن نؤكّد أن قد نزل على قلب الرسول الكريم من آي القرآن ما كان توطئة طبيعية لإقامة الدولة الإسلامية الراشدة، وأنه عليه السلام — بعد هجرته إلى المدينة — بدأ بنفسه يبذر لتلك الدولة بذورها ، ويرسم لها منهاجها ، ويضع لها تخطيطها ونظامها ، مع تقدير مقتضيات المصالح ودواعي الحاجات .

ولم نجد بأساً في خلع اسم «الشورى» على حكومة الإسلام ، لأنها تسمية أصيلة ، أوضحت أصالتها تصرفاتُ النبي مُذْ قامت في المدينة حكومتُه ، وأعمالُ خلفائه الراشدين المهديّين . فلئن آثر الإسلام ترك صورة الحكم بسيطةً لا تعقيد فيها ، فإنما أراد بذلك أن يتنافس المسلمون في بناء مجتمعهم تبعاً لما يصيبون من أسباب الحضارة والعمران .

ولكي نزيد هذه الفكرة وضوحاً ، عرضنا لمحة تاريخية عن نشأة الخلافة وتطورها ، رأينا خلالها أن فترة الخلافة الراشدة حققت مثل الإسلام الأعلى في العدل بين النّاس ، فوجدت الرعية في ظلالها الخير والأمن والسلام ، ولكنها تحولت إلى ملك عَضُوض ، وأشْعِلت من أجلها الحروب الطاحنة ، وارتكب باسمها فيما بعد أسوأ الجرائم في عهود بعض السفهاء والخلعاء والجائرين الذين أمسوا نقمةً على أتباع هذا الدين !

وعرضنا بعد ذلك للنصوص التي تؤكد إجماع المسلمين على وجوب الإمامة ، وعلى أن نصب الإمام من أتم مصالح المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين ، وانتهينا إلى أن ما نُقل من نظريات تخالف هذه النظرية لم يُعرف إلا بعد اعتناء الناس بعلم الكلام وآراء الفِرق وأصحابها ، واخترنا من ألقاب الحاكم لقب «الإمام» ، لأنه أقرب إلى روح الشرع الإسلامي ، فالإمام هو الذي يؤتم به ويقتدى بعمله ، وهو لا يستطيع أن يتحرر من سلطان الدين الذي يدين به هو والمجتمع الذي بايعه رئيساً عليه ، ليس لأن الحكومة في هذا الدين «ثيوقراطية» ، إمامها خليفة الله على الأرض يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ، ولكن لأن عقيدة مجتمعه دين يجمع في آن واحد بين طرفي الدنيا والآخرة في وحدة مثالية كبرى لا تقبل التجزئة والتحليل .

وبالحديث عن الوزارة والكتابة والحجابة ، وأثر الظروف الاجتماعية والسياسية في تطورها ، أتممنا الكلام على المظاهر الأساسية لحكومة الإسلام ، ثم كان مدار بحثنا حول الإمارة وصورها ، والدواوين وأنواعها ، ولم يفتْنا أن نثبت للقارئ أن النبي عليه السلام وضع اللبنة الأولى للتنظيم الإداري فيمن

أنابهم عنه من العمال ، وأن عمر بن الخطاب أول من دون الدواوين ، بعد أن كثرت على عهده الفتوح . وعندما مضينا في بحث القضاء والحِسْبة ، رأينا النبي الكريم في المدينة أول قاض بين سكانها الأصليين والقادمين إليها من المهاجرين ، ورأيناه ينيب عنه أحياناً أحد أصحابه لفضّ شيء من الخلاف ، ورسمنا صوراً من بساطة القضاء على عهده عليه السلام ، وأبرزنا مكانة المسجد في إصدار الأحكام القضائية حتى أواخر العصر الراشدي ، وتابعنا تحوّل القضاء إلى « ولاية المظالم » التي تشبه « مجلس الدولة » في أيامنا ، وكوّنّا فكرة عن اختصاصات هذه الولاية ، واقتنعنا بأنها — كما قال ابن خلدون — « وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونَصَفَة القضاء » . وقارنا بين هذه الولاية وولاية القضاء وبين نظام « الحِسْبة » الذي كان واسطة بينهما ، وألفَيْنا عمر بن الخطاب — بصرامته المعروفة — أول محتسب في الإسلام ، وقدّرْنا وظيفة المحتسب حق قدرها في مراعاة الأحكام ، والسهر على إقامة الحدود ، والإشراف على الأسواق ، والنظر في الأسعار وفي كثير من المخالفات .

ولم نُسْهِب في نظام « البريد » ، فإن العرب فيه مقلدون ، سواء أنقلوه عن الفرس أم البيزنطيين . وبدلاً من أن نخوض في نشأته ، أبرزنا أهميته عند الخلفاء وشدّة تعلقهم به ، واعتناء المماليك به عامة وببريد الحمام الزاجل خاصة . ولم نجد صعوبة في ردّ نظام العَسَس والشرطة إلى العصر الإسلامي ، وفي تتبّع التطورات التي أصابته حتى أمسى في عصر هشام بن عبد الملك « نظام الأحداث » الذي كان وسطاً بين شرطة الأمن وشرطة الجيش ، وصارت ولايته في الأندلس ترشيحاً للوزارة والحجابة ووقفاً على رجالات الدولة العظام .

وبعد إفاضتنا في « باب النظم السياسية والإدارية » ما نحسب الباحثين إلا مقتنعين معنا بأنّ معظم نُظُمها — إن لم نقل « كله » — نشأ في عهد الوحي ، ثم أصابه ما يصيب النبتة الجديدة : تنبت ثم تهيج ، ثم تُخرج من كل زوج بهيج ! !

وبدأنا الباب الرابع الذي خصصناه «للنظم المالية والاقتصادية» بلمحة تاريخية عن ميزانية الدولة في العصر الإسلامي ، أتبعناها بفصل عن أصالة النظام المالي الإسلامي ، واستقلاله عن جميع النظم المالية العالمية ، فيما وضعه القرآن وفصّلته السنّة من القواعد الكلية الكبرى التي تقاس عليها الفروع الجزئية الصغرى . ورسمنا لواردات الدولة ومصارفها رسماً حياً جلياً في غضون أبحاثنا عن الزكاة ، والخراج ، والجزية ، والغنيمة ، والفيْ ، والعشور ، وفيما ألحقناه بهذه الواردات من شؤون الأوقاف الخيرية والذّرية ، وحرصنا — من خلال ذلك كله — على أن نؤكد تساميَ الإسلام بمدلولات العدالة عن أن تكون مجرد قوانين اقتصادية محدودة ، وعداءَ الإسلام السافر للرأسمالية التي تعتمد على الاستغلال واللصوصية ، وأخْذَ هذا الدين بمبدأ التكافل الاجتماعي منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً !

واعتنينا في «النظم الاقتصادية» بشؤون الإصلاح الزراعي ، والتنظيم التجاري ، والنتاج الصناعي ، متوّجين تلك المباحث كلها بنصوص قرآنية ونبوية حضّت المسلمين منذ عصر الرسول على التفنن والابداع والترقّي في هذه الميادين ، ولم نُغْفِل دور الدولة ، على تعاقب الأيام ، في تنمية الاقتصاد وإحاطته بأفضل الضمانات . ولما وردت — خلال هذه الفصول خاصة ، وفي فصول أخرى من كتابنا عامة ، مصطلحات تتعلق بوحدات الأطوال والمكاييل والأوزان والنقود رأينا لزاماً علينا أن نزيل خفاءها ونحدّد مقاديرها ، ولا سيما بالنسبة إلى مقاييسنا الحديثة بقدر الإمكان .

وواجهنا في الباب الخامس «النظم الاجتماعية والحضارية» ، فعالجنا المسؤولية الاجتماعية ، والعلاقة بين الفرد والمجتمع في الإسلام ، وتكوين الأسرة ومكانة المرأة فيها ، وعرضنا لأهم الحقوق النسائية ، فوجدنا أن لهن من الحقوق مثل ما عليهن من الواجبات ، وأنهن والرجال سواسية في المجال الديني والمدني والإنساني ، ووصفنا تدرج التعاليم الإسلامية في القضاء على الرق ، ونجاح هذه النظم في هدم قواعد الكبرياء ، وتحطيم فوارق الطبقات ،

ووضع أسس المساواة بين الناس أجمعين .

واستهللنا الباب السادس الأخير « النظم الدفاعية والحربية » بفصل عن نظام التجنيد ، وأوضحنا كيف بات « إلزامياً » منذ عصر عمر بن الخطاب ، ثم مررنا بلمحة تاريخية عن الجيش الإسلامي ،تناولنا بها أوضاع قادته وجنوده، وأشكال أسلحته للدفاع والقتال ، وأساليب مختلفة من عملياته في التطويق والحصار ، وأنماطاً من اهتمامه بالأساطيل والمعارك البحرية ، وانتهينا بتبيان نظرة الإسلام إلى الحرب ، فبرهنّا على أن الحرب في هذا الدين دفاع لا هجوم وأن الحرب بصورة عامة ضرورة اجتماعية عند تنازع البشر على البقاء ، وأن الإسلام يأخذ بمبدإ السلام المسلح ، وأن نصوصه واضحات صريحات في صيانة السلام العالمي ، وإصلاح ما أفسده الإنسان لأخيه الإنسان !

ولئن أوْلَيْنا عصرَ النبوة عنايةً ظاهرة في جميع أبواب كتابنا فقد تعمدنا ذلك لنميط اللثام عما تحقق في حياة النبي نفسه من نظم الإسلام في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع ، ويقيننا في ذلك أن نظم الإسلام كانت ماثلةً على أكمل الوجوه في عصر الرسالة الخالدة ، بل في أزهى عصرٍ عرفته حضارة الإنسان !

والله أسأل أن يجعل كتابي هذا قربة خالصة لوجهه الكريم ، وأن ينفعني به « يوم لا ينفع مال ولا بنون إلا من أتى الله بقلب سليم » .

بيروت في العاشر من جمادى الأولى ١٣٨٥ هـ
٥ أيلول ١٩٦٥ م

صبحي الصالح

البابُ الأول

النظم الحضارية قبل الإسلام

لمحات تاريخية

الفصل الأول

لمحة عن نظم بيزنطة

الروابط الحضارية بين بيزنطة وبلاد العرب

من المعروف أن مصر والشام وإفريقية الشمالية كانت — قبيل ظهور الاسلام — خاضعة للدولة البيزنطية ، أو الرومية الشرقية ، وأن العراق وفارس وخراسان وسائر الأقاليم المجاورة كانت تابعة للدولة الساسانية الفارسية . فلا بدّ من تصوير لمحة عجلى عن نظم هاتين الدولتين ، لنتقصّى خطوات الإصلاح الإسلامي في بناء الحضارة الجديدة ، ونتبيّن حقائق التشريع ، وآداب التوجيه ، في السياسة والاقتصاد والاجتماع ، ونحصي ما استبقاه الدين الحنيف من النظم والعادات ، وما تعمّد تركه من القوانين والأوضاع ، وما أثاره في النفوس والعقول من الانقلاب الفكري النفسي العميق .

وما من ريب في أن الابتداء بنظم بيزنطة — على نحو ما نصنع — أدنى إلى وقائع التاريخ ، وأقرب إلى بديهيات المنطق ، ففي الفترات

الجاهلية السابقة للإسلام كانت الروابط الفكرية الحضارية ألصق في بلاد العرب ببيزنطة منها بفارس ، ولا سيما في مسائل التشريع ، وقضايا العقائد ، إذ أمست الامبراطورية البيزنطية تدين بملّة سماوية تشابه تعاليمها في كثير من الأصول تعاليم الدين الاسلامي الجديد[1] .

الطوابع العامة للامبراطورية البيزنطية

ولقد نتفق مع الباحثين على أن الامبراطورية البيزنطية لم تكن ذات طابع مسيحي خالص ، وأن قسطنطين الكبير (٣٢٤ — ٣٣٧) أرادها منذ شيّد عاصمتها الدائمة « القسطنطينية » ذات وجهين آخرين : أحدهما رومي بتقاليده ، والآخر هيليني بثقافته[2] ، ولكنّ هذا التنوع في مقوّمات الدولة ومكوّنات شخصيتها لا ينفي أنها كانت إلى دين العرب أقرب ، وأن مجال المقارنة بين تشريعها وتشريع الاسلام أرحب ، وأنها — في جميع الأحوال — ليست كمجوسية الفرس لوناً من الوثنية ، أو بعبارة أدق : ضرباً من عبادة غير الله .

الدولة البيزنطية في حرب دائمة

ولا يعنينا في هذه اللمحة التاريخية ما تعاقب على هذه الامبراطورية

---

١ Cf Norman H. Baynes, the byzantine Empire, PP. XV - XVIII (Introduction). H.U.L. London 1935

٢ Byzantium, An Introduction to East Roman Civilisation, N.H. Baynes A.H. St. L.B. Moss (Oxford 1948) PP. XVII - XVIII.

من أحداث ، ومن تقلّب عليها من الأباطرة العظماء الأقوياء ، وإنما يعنينا أنها باتت مع الأيام امتداداً لامبراطورية الروم الأولى ، وأن من أشهر أباطرتها جستنيان (٥٢٧ ــ ٥٦٥) ، وأن الذي فتحت الفتوح الإسلامية في عهده هو هرقل (٦١٠ ــ ٦٤١) ، ففي عهد هــذا الأخير انضوى تحت لواء الإسلام كل من الشام ومصر وإفريقية ، واستعدت هذه البلدان لتلقّي آثار الحضارة العربية العظمى .

ولو عدنا قبيل الإسلام قرناً إلى الوراء لألفينا الدولة البيزنطية في أقاليمها الشرقية في حرب دائمة لا ينطفئ أوارها ، ولا سيا مع الفرس ، فمنذ عام ٥٠٢ م شنّ قباذ الفارسي الحرب على انسطاسيس البيزنطي ، وما زال قباذ يواصل حملاته حتّى وفاته في عهد جستنيان سنة ٥٣١ . واستمر القتال بين جستنيان هذا وكسرى أنو شروان الأول حتّى سنة ٥٩١ ، ثم طـال أمـد الحرب ربع قرن بين كسرى أبرويز الثاني وهرقل منذ سنة ٦٠٣ حتّى سنة ٦٢٨ . ومن الغريب أن تلك الوقـائع كانت تتكرر دون أن تدعو إلى مبدإ ، ودون أن تقرّر شيئاً ، فلم يكن وراءها غـاية ، وإنمـا كانت كالداء العضال مدعاةً للأسى العميق [1] .

نظام الحكم استبدادي أوتوقراطي

والدولة الرومية ــ منذ صارت امبراطورية في عهد اغسطس (سنة

Wells, A Short History of the World 157,
cf. P.N. Ure, Justinian and his Age 62-67.
(Pelican Series 1951).

٣١ قبل المسيح) ـ اتخذت لنفسها نظام الحكم الاستبدادي الأوتوقراطي الذي يعوّل على سلطة الحاكم الفرد المطلق ، وكان هذا النظام يفرض تجمع السلطات كلها في يد الامبراطور الذي أصبح في نظر البيزنطيين ذا صفة إلهية . وما كادت هذه الامبراطورية تتحوّل إلى المسيحية حتى أضحى الامبراطور معيّناً من قبل الله ، مختاراً منذ ميلاده للسيطرة على البشر ، لا معقّب لحكمه لأنه ينفذ إرادة السماء ! ! [١] ولعلّ أدقّ وصف لنظم الحكم في تلك الامبراطورية أنها كانت ـ كما قال يور Ure ـ « قيصرية بابوية » [٢] .

والتفويض الالهي في شؤون المال Délegation divine من أوضح الأمارات الدالة على مدى تسلّط الامبراطور وسيطرته على مقدّرات الدولة كلها : فان الامبراطور نفسه ـ مستعيناً ببعض مستشاريه إن شاء ـ هو الذي يقرّر لكل ولاية ما تحتاجه للعام القابل من نفقات ، وعلى حكام الولايات تقسيم ما يخص كل إقليم ، حتى ينتهي الأمر إلى السلطات المحلية الصغرى في كل قرية ، وتوجيهات الامبراطور تنفّذ في جميع هذه التقسيمات المعقدة الدقيقة على أكمل الوجوه ، لأن الإدارة البيزنطية « البيروقراطية » التي تقوم على تنفيذها خاضعة في أتفه الأمور لإشراف الامبراطور نفسه أو لوالٍ معيّن من قبله كان يدعى

---

١ Ensslin, Byzantium, PP. 268-269.

٢ لأن الامبراطور هو رئيس الكنيسة وحاميها ، ومفسر عقائدها ، ونائب الله فيها ، كما أنه في الوقت نفسه القائد الأعلى للجيش ، وموزع السلطات ، ورئيس الهيئة الدستورية والادارة المالية . انظر Justinian and his Age, 183.

« الايديولوغوس » Idiologus [١] .

إرهاق الرعايا بالضرائب الباهظة

وربما أتيح للإدارة البيزنطية « البيروقراطية » أن تخصص بعض نفقاتها لبناء الكنائس ، والمؤسسات العامة ، وتوزيع الأعطيات والصدقات ، ولكن رجال هذه الإدارة — على وجه الإجمال — كانوا لا يتقون الله في أموال الناس ، فيضخّمون للامبراطور ثروته بإفقار الملايين ، وإعدام الآلاف ، وتخريب الأقاليم [٢] ، فلا عجب إذا استخدمت الدولة ، ابتداءً من عهد جستنيان ، كل الوسائل لابتزاز ثروة الشعب ، بإرهاق الرعايا بالضرائب الباهظة التي كانت تَسّاقط على المكلفين تساقط العاصفة الهوجاء ! [٣]

وهكذا خلّف جستنيان بعد وفاته دَيْناً كثيراً ، وترك خزانة الدولة خاوية [٤] ، وخلّف طيبريوس في أواخر القرن السادس شعباً متذمراً ، ودولة مضطربة لا تعرف الاستقرار [٥] ، وترك فوقاس في أوائل القرن

---

١ J. Grafton-Milne : A History of Egypt Under Roman Rule, P. 9 (London 1898);
cf : The Byzantine Empire, Baynes PP. 114-119.

٢ كما قالوا في الوزير يوحنا صديق جستنيان وساعده الأيمن . انظر :
E. Gibbon, The Decline and Fall of the Roman Empire 4/181 (Every Man's lib. 1911).

٣ Ibid, 4/178

٤ Ibid, 4/177

٥ قارن بفتح العرب لمصر (لبتلر) ترجمة فريد أبو حديد ص ٢ (لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة سنة ١٩٣٣) .

السابع دولة شلاء يهددها الفقر بالانقراض [1] ، وأفلست الدولة في عهد هرقل لكثرة حروبه التي استنزفت خزائن المال ، حتى اضطر إلى الاقتراض من ثروة الكنائس على أن يرد الدين بالربا [2] ، وأمسى الناس في عهده – قبيل الفتح الإسلامي – لا يستيقنون إلا من أحد أمرين : فإما الموت وإما الضريبة ! [3]

أنواع الضرائب في الدولة البيزنطية

والضريبة في الدولة البيزنطية ضروب وألوان : فمن ضرائب على الأراضي ، إلى ضرائب على الرؤوس ، إلى ثالثة على المواشي ، إلى ما لا نهاية له من المكوس على الأشياء والممتلكات . وكانت الأرض ذات الغلال التي تزرع حبوباً هي التي تضرب عليها الضريبة ، وكان تحديد مقاديرها من اختصاص الامبراطور ذي التفويض الالهي ، ونائب السماء على أرض الكادحين ... [4]

على أن شيئاً ذا بال يسترعي الانتباه في نظام الضريبة البيزنطية على الأرض : وهو مسؤولية القرية كلها – بالتضامن الجماعي – عن دفع المبالغ المقررة إلى خزانة الدولة ، لأن مصلحة هذه الخزانة فوق كل مصلحة ، ولا بدّ لأفراد المجتمع الصغير في كل قرية على حدة من تأمين الضريبة المفروضة مهما تكن باهظة ، وقد أعانت هذه المسؤولية

---

١ Byzantium, 10

٢ The Decline and Fall, 517-518

٣ The Byzantine Empire, 99

٤ Ibid, 103

الجماعية على خلق نظام الحماية Patronage الذي يتمثل في وضع المزارع أرضه تحت تصرف أحد الأغنياء ليتولى دفع ضريبتها بدلاً منه ويحميه من عسف الحكام المستبدين [1].

وفرضت تحت اسم Kapnikon فريضة الرؤوس على أرقاء الأرض في السلم ، وحتى على الأحرار في الحرب ، وعلى غير المسيحيين كاليهود بوجه عام [2] . وربما لم تتحدث الوثائق البيزنطية عن هذه الضريبة إلا في قرون الدولة الأولى ، ولكن في الخطاب الذي أرسله عمرو بن العاص فاتح مصر إلى الخليفة عمر الخطاب إشارة إلى أربعين ألفاً من اليهود كانوا في الاسكندرية يدفعون الجزية [3] . وليس بين أيدينا إحصاء دقيق عن مقادير هذه الجزية ، وإن كان المؤرخ ملن Milne يذكر في بعض بحوثه أن هذه الضريبة كانت في القرن الأول ستة عشر درهماً على الشخص الواحد ، ثم ارتفعت في القرن الثاني إلى عشرين درهماً [4] .

وفرضت على المواشي من الإبل والبقر والغنم والمعز والحمير ضرائب كانت تحدد مقاديرها بإرادة امبراطورية . ومن الأمثلة عليها أن ضريبة الجمل الواحد كانت أحياناً تبلغ عشرة دراهم [5] .

---

١ Henri Munier, Précis de l'Histoire d'Egypte, Tome II (L,Egypte Byzantine) P. 86.

٢ Byzantium, An essay by A. Andreades P. 82.

٣ Gibbon, op., 5/344.

٤ Milne, A History of Egypt, Op. cit., 121-122

٥ Ibid., 121.

وفرضت ضرائب أخرى على البيع والتجارة ، فكانت نسبتها عشرة في المئة ١٠٪ [١] ، وعلى المنازل التي تمّ بناؤها بنحو مئة درهم على المنزل الواحد [٢] ، وعلى بحارة السفن بنحو عشرة دراهم عن كل بحار ، وعلى البغايا «العاهرات» مئة وثمانية من الدراهم على كل منهنّ [٣] ، وحتى على القرابين في الكنائس بنسبة أربعة في المئة [٤] . فهل غلا اندريادس حين قال في نظام الضرائب البيزنطي : « إنه كان أشد ظلماً وجوراً من أي نظام حديث » ؟! [٥]

الاضطهاد الديني

ولم تزل هذه الضرائب تنهك قوى السكان ، وتفتّ في أعضادهم ، حتى تركت أقاليمهم محطمة منكوبة فقيرة محرومة . وزادهم ضيقاً على ضيق ، ما أنشأت الدولة تمارسه من الاضطهاد الديني ، فهي تفرض على الآخذين بالمذهب اليعقوبي ، ولا سيا في مصر والشام ، أن يدينوا بالمذهب الملكاني دينها الرسمي [٦] . وكم أخذ المخالفون بالمشاعل توقد نيرانها ثم تسلّط على أجسامهم ، حتى يحترقوا ويسيل الدهن من جوانبهم على الأرض ، والجبابرة القساة يحملونهم حملاً على الايمان بما أقره

---

١ Ibid., 124.

٢ Ibid., 121

٣ Baynes, The Byzantine Empire, 127.

٤ Milne, Op. cit., 126

٥ Byzantium, p. 84.

٦ وكان الذي لا يقبل مذهبهم معرضاً للجلد أو الموت . انظر الفصل الثالث عشر من كتاب (فتح العرب لمصر) من تأليف بتلر ، ترجمة فريد أبو حديد ، ص ١٦٢ .

مجمع خلقيدونية أو يضعوهم في كيس مملوء بالرمال ، ثم يلقوا بهم في أعماق البحار ![1]

لقد كان رعايا الدولة البيزنطية — بصورة عامة — يشعرون بأن هذه الدولة لا تعنى بتوفير الرفاهية لهم ، أو توسيع أرزاقهم ، أو تهذيب نفوسهم . « فكان الحكم على ذلك حكم الغرباء ، لا يعتمد إلا على القوة ، ولا يحس بشيء من العطف على الشعب المحكوم »[2] .

لذلك أذن الله لنظم الإسلام أن تبدّد تلك الظلمات ، وكان أمر الله مفعولاً .

---

١ فتح العرب لمصر ، ترجمة ، ص ١٦٣ .

٢ نفسه ٣٩ .

الفصل الثاني

لمحة عن نظم فارس

الصراع والفساد داخل الدولة

قبيل البعثة النبوية كانت دولة الفرس تبدو في الظاهر مملكة عزيزة الجانب ، نافذة السلطان ، متماسكة الأركان ، حافلة بأسباب الحضارة والعمران ، ولكنها في واقع أمرها كانت متعفنة ينخر فيها الفساد ، بما يملأ حياتها من الدسائس ، وما يغلي فيها من مراجل الحقد ، وما يمزق أوصالها من الصراع الداخلي المستمر ، وحسبك أن أحد عشر ملكاً تعاقبوا على فارس في مدة لا تزيد على خمس سنين ! [١]

كان كسرى أبرويز قد بدأ – في أوائل القرن السابع – يوقد نار الحرب مع الامبراطورية البيزنطية ، وما وضعت هذه الحرب أوزارها إلا بعد ربع قرن (٦٠٣ – ٦٢٨) ، واكتسحت جيوش كسرى أول

---

١ E. G. Brown, A Literary History of Persia 1/181-182 (London 1909)

الأمر ما مرّت به من البلدان ، لا تأتي على شيء منها إلا جعلته كالرميم، فانتصرت على المغتصب فوقاس (٦٠٣ – ٦١٠) ثم اتجهت إلى الامبراطور هرقل منذ سنة ٦١٠ تنذره بالشر المستطير [1] .

على أن هرقل ما لبث أن جمع جموعه ثم هاجم كسرى أبرويز على حدود بلاده وهزمه في نينوى هزيمة منكرة سنة ٦٢٧ ، فأخذ النفوذ الفارسي يتقلّص رويداً رويداً ، وانتهت حياة كسرى بثورة ابنه شيرويه عليه وقتله إياه سنة ٦٢٨ ، إلا أن شيرويه لم يعش أكثر من ثمانية أشهر تولى بعده الحكم أردشير صبياً ليس له من العمر إلا سبع سنين ، واغتصب عرشه قائده شهر بَرّاز بعد أن أمر بقتله ، ثم قتل رجال الحرس شهر براز هذا بعد أربعين يوماً من جلوسه على العرش ، فتولّت الحكم بوران بنت كسرى أبرويز غير أنها ماتت بعد سنة وعدة أشهر ، وخلفها رجل من أسرة الأكاسرة يقال له جشنسدة لم ينعم بالملك شهراً واحداً ، وانتهى الحكم إلى آزرميدخت بنت كسرى أخت بوران ، فقتلت فروخ هرمز اصبهذ خراسان ، فقتلها ابنه رستم بعد أن سمل عينيها ، وتوالى بعد ذلك خمسة أشخاص في زمن خاطف قصير كان آخرهم يزدجرد الثالث بن شهريار بن كسرى أبرويز آخر ملوك بني ساسان ، وهو الذي تمّت في عهده الفتوح الإسلامية بين سنتي ٦٣٣ و ٦٣٤ [2] .

---

١ P. Sykes, A History of Persia, I/480-483.

٢ انظر تفصيل هذه الأحداث في الطبري ٢/ ١٦٦ والمسعودي ١/ ١٢٠ وقارن بتاريخ فارس Sykes, op. cit., 483

ونظام الحكم في الدولة الساسانية – منذ عهد مؤسسها أردشير الأول سنة ٢٢٦ م حتى نهاية أمرها في عهد يزدجرد الثالث – استبدادي فردي يقوم على الاعتقاد بنظرية الحق الالهي المقدس للملوك [١] ، وهو الحق الذي أتاح لأردشير مؤسس الدولة أن يسمي نفسه شاهنشاه أو «ملك الملوك» ، لأن تاج دولة الفرس لا يلبسه إلا كائن إلهي يحاط بمظاهر الاجلال والتقديس [٢] .

ودولة بني ساسان تقوم – اجتماعياً – على نظام الطبقات : فهي تتألف من طبقة الأشراف الدهاقين ، وطبقة النبلاء المرازبة ، وطبقة رجال الحرب الأصابذة ، وطبقة رجال الدين الموابذة ، وطبقات فرعية أخرى تتشعب عن تلك الطبقات الاجتماعية الكبرى .

أما الدهاقين فهم الأشراف الذين يملكون إرثاً بعض العقارات والأراضي الواسعة ، وهم الواسطة بين الملك والرعية [٣] ، وهم – في التفسير المعجمي – جمع دهقان : زعيم فلاحي العجم ، ورئيس الإقليم ، معرّب [٤] . وقد أكثرت المصادر التاريخية الإسلامية الأولى من ذكرهم ، ولا سيا في كتب فتوح البلدان [٥] .

---

١ Dozy, Essai sur l'Histoire de l'Islamisme, cf. Brown, op. cit., 185

٢ Brown, op. cit., 128.

٣ Von Kremer, Kultur geschichtliche Streifsuge aufdem gebiete des Islams, translated by Khuda Bukhsh, 70 (Calcutta 1905).

٤ انظر القاموس المحيط للفيروز ابادي .

٥ على سبيل المثال ، فتوح البلدان للبلاذري ٤٦٣ .

وأما النبلاء المرازبة فهم حكام الولايات ، وقد ورد ذكرهم كثيراً في المصادر الإسلامية ، ولا سيما في عقود الصلح التي عقدها القادة العرب لما فُتح من الأقاليم[1].

والأصابذة من رجال الحرب كانوا يؤلفون الطبقة العسكرية التي كانت حتى أيام كسرى الأول تخضع للقائد الأكبر « ايران اصبهذ »[2]. وكان الشاهنشاه يختار من رجال هذه الطبقة بعض الفرسان النبلاء ويسميهم الأساورة ، ويعدّهم نخبة الجيش وحماته الأولين[3].

والموابذة من رجال الدين كانوا – بعد أن أعاد لهم أردشير مهابتهم– دولةً داخل الدولة ، بل كانت كلمتهم فوق الدولة وفوق رجالها الرسميين ، لأن تأثيرهم لم يكن صادراً عن سلطانهم الروحي وحسب ، بل كان صادراً بالدرجة الأولى عن الاستقلال المادي الذي كانوا يمارسونه بحرية كاملة ، فقد كان لهم من الغرامات الدينية والعشور والهبات ما لا يطمع بمثله كسرى[4] ، فلا عجب إذا ساروا مع نبلاء الاقطاع جنباً إلى جنب ، ولا غرابة إذا خوّلتهم الدولة أكبر السلطات ، وأقطعتهم أوسع الديار[5] . وهذا النفوذ الكبير للموابذة طوّع لهم فرض أنظمتهم – أو قُلْ أساطيرهم – على أفراد الرعية جميعاً ، وحملهم في مختلف العصور على اضطهاد معتنقي الملل السماوية ، ولا سيما المسيحيين ،

---

١ قارن تاريخ الطبري ٥ / ٨١ بالكامل لابن الأثير ٣ /٤٨ .
٢ انظر ايران في عهد الساسانيين ١١٨ (تأليف أ. كريستنسن ، ترجمة الخشاب وعزام – لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧) .
٣ ايران في عهد الساسانيين ٣٥٥ .
٤ المصدر نفسه ١٠٤ .
٥ Sykes, op. cit., 1/397

بعد ازدياد القتال عنفاً بين دولة بيزنطة ودولة ساسان [1] .

نظام الضرائب في الدولة الفارسية

لما اعتلى كسرى الأول عرش فارس سنة ٥٣١ ألفى بلاده تئن من الظلم والبغي والجبروت [2] ، وألفى الفلاحين في ضيق فادح وبؤس شديد ، فقد كان الملوك قبله يقاسمون هؤلاء الفلاحين غلال أرضهم ، ويأخذون في خراج بعضها الثلث تارة والربع تارة أخرى ، وربما أخذوا من طائفة منها الخمس أو السدس « على قدر شربها وعمارتها » [3] ، فكان أول إصلاح عالج به كسرى تلك المفاسد أن ألغى نظام المقاسمة ، وأقرّ نظام المساحة ، وسنّ للضرائب حدوداً وقوانين .

وآتت إصلاحات كسرى ثماراً طيبة ، إذ « قوي الناس في معاشهم » [4] وأصبحوا أحراراً فيما يملكون ، تمتد أيديهم إليه في ساعة الحاجة [5] ، ويحصدون ما يزرعون ، ويتصرفون فيه غير خائفين من سلطة الحاكمين [6] .

ولم يكن بدّ — وقد دعا كسرى إلى هذا الإصلاح الزراعي — من أن يعيد النظر في الخراج بوجه خاص ، وفي أنواع الضرائب بوجه

---

١ Ibid, 1/414

٢ Ibid, 1/461

٣ هذه عبارة الطبري في تاريخه ٢ /١٢٢ (الحسينية ، الطبعة الأولى) .

٤ تاريخ الطبري أيضاً ٢ /١٢٢ .

٥ الأحكام السلطانية للماوردي ١٦٧ .

٦ Sykes, op. cit., 1/462.

عـام ؛ فاذا هو يأمر بتصنيف الغلات ، وضبط الأشجار المثمرة .
وإحصاء السكان ، وإذا هو يضع – في ضوء هذه المعلومات الدقيقة – ضرائب معينة على الأرض تارة ، وعلى الرؤوس تارة، وعلاجاً لحالات استثنائية طارئـة طوراً آخر ، وأمكن – في عهده وفيا بعده جرياً عليه – تحديد مقادير هاتيك الضرائب ؛ ونجومها وأقساطها وشروطها ، وعرفت هـذه التحديدات الواضحة في مصادر التاريخ الاسلامي بوضائع كسرى [١] .

وتناولت ضريبة الخراج – في هذه الوضائع – الحنطـة والشعير والأرز والكرم والرطاب والنخل والزيتون مما يعصم الناس والأنعام [٢] . فكان عـلى كل جريب أرض مـن مزارع الحنطـة والشعير درهم وقفيز [٣] ؛ وعلى كل جريب أرز نصف وثلث [٤] ، وعلى كل جريب أرض كَرْمٍ ثمانية دراهم ، وعلى كل جريب أرضٍ رطابٍ سبعة دراهم ، وعلى كل أربع نخلات فارسية درهم ، وعلى كل ست نخلات دقل مثل ذلك ، وعلى كل ستة أصول زيتون مثل ذلك [٥] . وأمر كسرى بتدوين وضائعه هذه في نسخ ، واحتفظ في ديوانه بنسخة منها ، وحذّر عماله من زيادة الضرائب على ما في نسخة الديوان [٦] ، وأذن بجباية الخراج على ثلاثة أقساط في العام [٧] .

---

١ تاريخ الطبري ٢ / ١٢٣ .
٢ قارن بمروج الذهب ١١٥ .
٣ انظر الأحكام السلطانية للماوردي ١٦٥ . وقـد عقدنا في (باب النظم المالية والاقتصـادية) فصلا لتحديد المساحات والأطوال ، كالجريب وما أشبهه ، ولتحديد الأوزان والنقود .
(٤) مروج الذهب ١١٥
٥ تاريخ الطبري ٢ / ١٢٢ .
٦ قارن الطبري ٢ / ١٢٢ بالمسعودي ١١٥ .
٧ الطبري ٢ / ١٢٣ . وهكذا كان كل قسط منها أربعة أشهر .

أما ضرائب الأشخاص أو الرؤوس فقد أعاد كسرى النظر في مقاديرها وشروطها ، فأمست ضريبة الرأس واجبة على كل رجل من سنّ العشرين إلى الخمسين ، وصنّفت على طبقات : اثني عشر درهماً ، وثمانية ، وستة ، وأربعة ، على قدر إكثار الرجل وإقلاله [1] . وكان في هذا التصنيف سعة للناس ، إلا أن بعض الطبقات أعفيت من هذه الضريبة إعفاءً تاماً كالأشراف ورجال الحرب ورجال الدين وكبار الموظفين [2] ، ولم يكن هذا الإجراء مستغرباً في دولة يقوم أمرها – أول ما يقوم – على نظام الطبقات !

ومن معاهدة الصلح التي عقدت بين كسرى الأول وجستنيان سنة ٥٦٢ م ، يستنتج أن الفرس فرضوا على البضائع التي تمر بالحدود ضرائب مالية شبيهة بالرسوم الجمركية في عصرنا الحديث [3] .

وكثيراً ما اضطرت الدولة – في أعقاب بعض الحروب – إلى فرض بعض الضرائب الاستثنائية ولا سيما على الأقاليم الغربية الغنية . إلا أن مقادير هذا النوع من الضرائب لم تكن دائماً قابلة للتحديد والتعيين ، لتأثرها بما يطرأ من الأحوال والظروف ، فلم يُعرف معظمها على وجه الضبط في وثائق التاريخ [4] .

---

١ الطبري ٢ / ١٢٢ .
٢ نفسه ٢ / ١٢٣ .
٣ إيران في عهد الساسانيين ١١٣
٤ نفسه ١١٢ .

على أن من الملاحظ – بصورة عامة – أن الحروب كانت مورداً كبيراً من موارد الخزينة ، وإن كان المراد بالخزينة هنا ثروة الشاهنشاه الشخصية ، فما كان يحرز الغنائم سوى ملاك الملوك الذي ينفقها على حاشيته ، أو على مباذله ، وأحياناً لإشعال نيران الحروب من جديد .

ولقد صوّرت لنا المصادر التاريخية الإسلامية أدق الصور وأوفاها عن ترف الأكاسرة ، وما أوتوه من الكنوز التي لم يؤت مثلها أحد من العالمين . وربما أطالوا الحديث – أكثر ما أطالوه – عن كسرى أبرويز الذي عاصر في أوائل القرن السابع الميلادي مبعث الرسول العربي العظيم : فمن ذلك أن الرياح ألقت إلى ساحل انطاكية ألف مركب احتوت خزائن الروم ، فاستولى عليها كسرى أبرويز وسماها خزائن الريح [1] . ومن ذلك أن كسرى هذا « قد جمع من الأموال ما لم يجمع أحد من الملوك ، وبلغت خيله القسطنطينية وإفريقية . وكان يشتو بالمدائن ويتصيّف ما بينها وبين همذان . وكان يقال : إنه كانت له اثنتا عشرة ألف امرأة وجارية ، وألف فيل إلا واحداً ، وخمسون ألف دابة ... وكان أرغب الناس في الجواهر والأواني » [2] .

بيد أن مؤرخينا العرب ما يلبثون أن يصفوا بطر أبرويز الذي كان سبباً في دمار مملكته ومحق دياره ، كما قال الطبري : « وكان كسرى

---

١ مروج الذهب ١ /١٢٠ .
٢ نفسه ١ /١٢١ .

قد طغى لكثرة ما قد جمع من الأموال وأنواع الجوهر والأمتعة والكراع ؛ وافتتح في بلاد العدو ، وساعده من الأمور ورُزق من مواتاته ، وبطر وشَرِه شَرَهاً فاسداً ، وحسد الناس على ما في أيديهم من الأموال »[1] ، وقال في موضع آخر : « واستوحش من شريعة العدل وواضحة الحق ، فعدل إلى الجور والعسف بخواصّ رعيته وعوامها وحملها على ما لم تكن تعهد ، وأوردهم إلى ما لم يكونوا يعرفونه من الظلم »[2] .

وهكذا كانت دولة بني ساسان – رغم ما تزخر به من مظاهر الحضارة والعمران – تنتظر أجلها المحتوم ، وترتقب ساعة الخراب ، وقد عجّل الفرس بدولتهم إلى هذا الخراب ، ففسقوا فيها فحقّ عليها القول ، فدمّرت تدميراً .

ثم أشرقت شمس الاسلام ، فدخل الناس في دين الله أفواجاً ، وأخرجوا من الظلمات إلى النور .

---

١ تاريخ الطبري ٢ / ١٥٧ .
٢ نفسه ٢ / ١٦٦ .

الفصل الثالث

لمحة عن حضارة العرب قبل الاسلام

اتساع شبه جزيرة العرب

ليس في خريطة العالم شبه جزيرة تصاهي شبه جزيرة العرب ضخامة واتساعاً ، فهي أكبر من شبه جزيرة الهند ، ومساحتها ثمانية أضعاف الجزر البريطانية وأربعة أضعاف فرنسة[1] . فلا عجب إذا عادلت ربع أوروبة أو ثلث الولايات المتحدة[2] .

وكان الفراعنة والأشوريون والفينيقيون يطلقون اسم العرب على أهل البادية في البقعة الممتدة بين الفرات في الشرق والنيل في الغرب ، ويدخلون فيها – عدا بادية العراق والشام وشبه جزيرة سيناء – صحراء مصر الشرقية ما بين وادي النيل والبحر الأحمر[3] . أما اليونان القدامى

---

١ تاريخ العرب لحتي وجرجي وجبور ١ / ١٥ (المطول) .
٢ نفسه ص ١ .
٣ De Lacy O'Leary, Arabia before Mohammad, 11

فكانوا يعدون بلاد العرب جنوبي جزيرة العرب بين خليج فارس والبحر الأحمر ، فيجعلون الحبشة واليمن وضفاف خليج فارس إقليماً واحداً يسمونه اثيوبيا – آسيا . ثم انتهى اليونان في عهد البطالسة إلى إطلاق اسم بلاد العرب على الجزيرة كلها ؛ واصطلحوا على تقسيمها إلى ثلاثة أقسام : البادية Arabia Deserta والحجرية Arabia Petra والسعيدة Arabia Felix .

وأقل ما يستنتج من ذلك أن بلاد العرب كانت تمتد في بقاع شاسعة بين البحر الهندي في أقصى الجنوب إلى ما بعد دمشق في أقصى الشمال ، وما بين بحر فارس ونهر دجلة والفرات في الشرق إلى البحر الأحمر حتى النيل في الغرب [1] .

توسط شبه الجزيرة بلدان العالم

ولقد أتيح لهذه الرقعة المترامية الأطراف أن تتوسط بلاد العالم المختلفة شرقاً وغرباً ، وتتصل أطرافه جنوباً وشمالاً . وكان لها من مركزها الممتاز هذا سوق تجارية داخلية محدودة وسوق خارجية عالمية منفتحة على كل ما يمكن تصوره من الحركات الاقتصادية [2] ، وذلك يستدعي تصحيح خطأ شائع وقع فيه كثير من الباحثين الذين عرضوا للحالة الاجتماعية في شبه الجزيرة العربية ، وأطلقوا أحكامهم على العرب جميعاً زاعمين أن القبيلة العربية لم تكن تعدو جماعة من البدائيين يسكنون

---

١ قارن بمصادر الشعر الجاهلي للدكتور ناصر الدين الأسد ص ١ .

٢ انظر تاريخ العرب (جواد علي) ٢ / ٣٧٢ . وقارن بكتاب .
Histoire de la Chine, Grousset, 94 (Paris 1947)

الخيام ، ويقطنون الفيافي والقفار ، لا يعرفون إلا الغزو والغارة ، وانتجاع الكلأ وتتبع مساقط الغيث [١] .

والحق أنه لا يمكننا أن نحكم على تلك الرقعة المترامية الأطراف – رغم تفاوت نصيبها من الحضارة – بالبداوة والجهالة . وحتّى وصفنا للحياة السابقة للإسلام ، بالجاهلية لا ينبغي أن يوحي بالجهل الذي هو ضد العلم ، وإنما نريد به الفترة التي كانت قبل الاسلام [٢] .

وفي وسعنا – بلا ريب – أن نرسم خطاً بيانياً فاصلاً بين داخل الجزيرة وأطرافها ، فان تكن البداوة تصادف في داخل الجزيرة ، فان الحضارة – في القديم والحديث – واضحة الآثار والطوابع في أطراف هذه الجزيرة الواسعة العظمى [٣] .

وما بنا حاجة إلى الاسترسال في وصف الحضارات القديمة التي انقرضت قبل الإسلام بقرون وأجيال ، وإنما نكتفي من ذلك بالاشارة إلى ما لا يسعنا إغفاله تمهيداً للحديث عن النظم – أو التقاليد – التي ظلت سائدة في شبه الجزيرة إلى ما قبل الاسلام ، لنعرف ما استبقاه منها هذا الدين ، وما أبطله وتناوله بالاصلاح .

البيئات الحضرية في جنوبي الجزيرة

إن جنوبيّ الجزيرة كان – بلا ريب – أحفل تلك البيئات الحضرية

---

١ مصادر الشعر الجاهلي ٥ .

٢ تاريخ العرب (جواد علي) ١ / ٧–٨ . وقارن بلسان العرب ١٣ / ١٣١ .

٣ التاريخ السياسي للدولة العربية (عبد المنعم ماجد) ص ٤٥ .

بالمدنية ، ولا سيما في أقاليم اليمن العامرة التي سماها العرب « الخضراء » لكثرة زروعها وأشجارها [١] ، وعلى الأخص في المملكة المعينية ثم السبئية ثم الحميرية .

وكانت المملكة المعينية كثيرة النخيل والمراعي والأخشاب في مناطقها السهلية [٢] ، وقد عرفها اليونان والرومان باسم Minaei [٣] ، وكانت لهم معها علاقات تجارية كما دلت على ذلك النقوش في بلدة معين من إقليم الجوف [٤] .

ثم أحاطت بهذه المملكة المعينية ظروف قاسية ، فانتهزتها القبائل السبئية حوالي القرن الثامن قبل الميلاد ، واستولت على البلاد المعينية [٥] ، وأتيحت للمملكة السبئية الجديدة حياة زراعية آمنة مستقرة بما أنشأت من سدود نظمت بها موارد الماء [٦] . إلا أن السيول الجارفة التي لا تطاق — ولا سيما سيل العرم — هدمت سدودها وفرّقت أهلها ، وقضت على السكان الآمنين [٧] .

---

١ معجم البلدان لياقوت ٨ / ٥٢٢ وانظر :
Encyclopédie de l'Islam, art.al-Yaman, 4/1218

٢ Pliny, Natural History 2/456 (Transl. Rackham, London; 1949)

٣ تاريخ العرب (جواد علي) ١ / ٣٨١ .

٤ انظر يحيى نامي ، نقوش خربة معين ، القاهرة ١٩٥٢ .

٥ تاريخ العرب (جواد علي) ٢ / ٤٦ .

٦ انظر Pliny, op. cit., 2/459 وقارن بمجمع الأمثال (للميداني) ١ / ١٨٥ .

٧ تعرض القرآن في سورة سبأ لتاريخ هذه القبيلة وحياتها الزراعية الآمنة ، وخراب سدودها . وانظر سورة سبأ الآيات ١٥ وما بعدها . وقارن بسيرة ابن هشام ١ / ٩ والإكليل ، للهمداني ، تحقيق نبيه فارس ، طبعة Princeton سنة ١٩٤٠ ، ٨ / ٤٣ .

ثم ظهرت نحو سنة ١١٥ ق. م. مملكة حِمْيَر التي بلغت من الحضارة مبلغاً عظيماً ، وكان لملوكها التابعة من القوّة ما جرّأهم على حرب الفرس في البحرين والحيرة [١] . لكنّ سدودها الثمانين – وبينها سدّ مأرب المشهور – تحطمت وانهارت ، فاختلت بانهيارها حياة القوم الزراعية [٢] ، واضطروا إلى الهجرة منها في أرض الجزيرة الواسعة [٣].

وسكان اليمن عرفوا الديانات السماوية [٤] ، وإن ظلّ معظمهم وثنيين حتّى ظهور الاسلام كالبدو في شبه الجزيرة [٥] . وقد عبدوا الشمس والقمر من دون الله [٦] ، وكانت الملوك في نظرهم شفعاء عند الآلهة [٧] ، وكان للكهنة في حياتهم نفوذ عظيم [٨] .

الممالك البدوية

ولقد خلق النشاط التجاري في شبه الجزيرة ممالك بدوية منذ قديم الزمان في باديتي الشام والعراق ، فظهرت مملكة النبط جنوب سورية حوالي القرن الثاني قبل الميلاد [٩] ، وكانت هذه المملكة ملتقى للقوافل

---

١ الإكليل ٨ / ٢١١ .
٢ المصدر نفسه ١١٥ – ١١٦ .
٣ سيرة ابن هشام ١ / ٨ .
٤ تاريخ اليعقوبي ١ / ٢٩٨ .
٥ الأصنام (لابن الكلبي) ١١ .
٦ Caton-Thompson, The Tombs and Moon-Temple of Hureidha (Hadhramaut) 15 (LONDON 1944).
٧ تاريخ العرب (جواد علي) ٢ / ١٩ .
٨ Pliny, op. cit., 4/47.
٩ O'Leary, op. cit., 82

التجارية المتنقلة عبر الصحراء [١] ، ونشأت حوالي القرن الأول قبل الميلاد مملكة تدمر التي عرفت بالاسم اليوناني Palmyra أو بلد النخيل [٢] ، واتخذت عاصمتها قرب مدينة حمص ، وكانت لملكتها المشهورة الزباء – وهي آخر من حكمها – مواقف مع بعض أباطرة الرومان [٣] . وقامت مملكة الغساسنة عند نبع نسبت إليه يقال له « غسان » في بادية الشام [٤] . ودانت هذه المملكة بالمسيحية على المذهب اليعقوبي [٥] ، وأخلصت لحلفائها البيزنطيين ، وعُرف ملوكها من آل جفنة بملوك الشام [٦] . وظهرت في بادية العراق مملكة الحيرة بتشجيع من ملوك الفرس ، واتخذت عاصمتها على سيف صحراء العرب ، واعتنقت المسيحية في عهد ملك العرب ، النعمان بن المنذر ، المعروف بابن ماء السماء [٧] ، ولعلها أرادت باعتناق هذا الدين أن تتخلّص من سيطرة الفرس ، ولكنها اضطرت قبيل الاسلام للخضوع لسيطرتهم من جديد [٨] .

---

١ Doughty, Travels in Arabia Deserta, 41-42 (2ed.)

٢ Hitti, History of Syria, 389

٣ حاربها الامبراطور اوليان ودمر عاصمتها سنة ٢٧١ م ، وقضى بذلك على هذه المملكة ، انظر :
Huart et Delaporte, L'Iran Antique, 344

٤ معجم البلدان (لياقوت) ٢ / ٣٦٩ – ٣٧٠ .

٥ قارن بالكامل ٢ / ١٩٢ .

٦ فتوح مصر (لابن اسحاق) ٤٣ وقارن بتاريخ العرب (جواد علي) ٤ / ١١٩

٧ قارن المعارف لابن قتيبة ٣١٩ بتاريخ أبي الفداء ١ / ٧٢ .

٨ المعارف ٣٢٠ .

على أن البيئة الحضرية التي ينبغي أن تعنينا بوجه خاص هي منطقة الحجاز الواقعة بين الساحل وهضبة نجد ، على طريق التجارة بين الشمال والجنوب[١] : ففي مكّة أقدس بقعة من هذه الديار كان مولد النبي العربي محمد بن عبد الله صلوات الله عليه . ولقد احتلّت مكّة هذه المكانة في أرض العرب منذ الزمن القديم ، إذ بنى فيها شيخ الأنبياء إبراهيم الخليل أوّل بيت للعبادة وضع للناس[٢] ، فسمّيت مكّة : « أمّ القرى »[٣] ، وأتيح لسكانها الغنى واليسار ، لأنها — وإن كانت بوادٍ غير ذي زرع — قريبة من ميناء جُدّة على البحر الأحمر[٤] ، فأمست طريقاً طبيعية للقوافل التجارية ، وكان تجار مكة أنفسهم ينظمون من آلاف الإبل قوافلهم[٥] ، ويكلفون بحمايتها جيشاً من الأحابيش[٦] .

وكان لأهل مكّة أندية يسمرون فيها ويلهون ويعبثون ، لقوله تعالى في سورة مريم : « وإذا تتلى عليهم آياتنا بينات قال الذين كفروا للذين آمنوا أيّ الفريقين خيرٌ مقاماً وأحسنُ نَدِيّاً »[٧] . ولكثير منهم قناطير مقنطرة من الأموال وكثير من البنين والأولاد ، كما يتضح من

---

١ فتوح البلدان للبلاذري ٥١ .

٢ انظر قصص الأنبياء للثعلبي ٥٥ .

٣ كتاب الإعلام بأعلام بيت الله الحرام (لقطب الدين) ص ١٨ ، تحقيق Wust طبعة Leipzig.

٤ معجم البلدان ٣ / ٦٧ .

٥ سيرة ابن هشام ١ / ٣٧ — ٣٨ .

٦ Lammens, Les Ahâbich et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'hégire, 425

٧ سورة مريم ٧٣ .

« النماذج المكية » التي عرض القرآن لوحاتها وقرّع أصحابها على استغراقهم في الترف من غير مبالاة بحقائق الوجود ، مثل نموذج الهمزة اللمزة : « الذي جمع مالاً وعدّده . يحسب أن ماله أخلده »[1] ومثل الوليد ابن المغيرة الذي يقول الله فيه في سورة المدثر : « ذرني ومن خلقت وحيداً . وجعلت له مالاً ممدوداً ، وبنين شهوداً ، ومهّدت له تمهيداً . ثم يطمع أن أزيد »[2] ومثل أغلبية البطرين في مكة الذين إذا ذُكّروا بواقعهم المرير ومصيرهم الأمر أدبروا عن الداعي « وقالوا : نحن أكثر أموالاً وأولاداً وما نحن بمعذّبين »[3] . وللقرشيين في مكة تجارة واسعة واستعداد طيب لعقد صفقات التجارة والرحلة في سبيلها في برد الشتاء وقيظ الصيف ، حتى امتنّ الله عليهم بذلك في السورة المسماة باسمهم (سورة قريش) فقال : « لإيلاف قريش إيلافهم رحلةَ الشتاءِ والصيف »[4] . ولكنّ هذا الروح التجاري النامي ، وذاك الاستعداد الطيب لتوسيع الموارد الاقتصادية في مكة ، قد حملا أهل مكة على إيثار حياة الدعة والراحة والسكون ، وعلى العناية بأندية اللهو والعبث أكثر من العناية بالقلاع والحصون ، والوقوف على قدم الاستعداد لخوض المعارك والحروب . وإن الباحث ليعجب للقوم كيف عوّلوا على سمعتهم الخارجية بين قبائل العرب في حفظ كيانهم ، وصيانة معنى القداسة المحيط ببلدهم الآمن ، ومسجدهم الحرام ، ثم تركوا أنفسهم — لعدم تحصّنهم — عرضةً لهجوم الناس على أرضهم وخطفهم منها إلى مكان

---

1 سورة الهمزة ٢ — ٣ .
2 سورة المدثر ١١ — ١٢ .
3 سورة سبأ ٣٥ .
4 سورة قريش وقارن بابن سعد ١ / ١ ص ٤٣ .

سحيق . ونكاد نقطع بعدم تحصين المكيين لبلدهم إذا تلونا في القرآن قول زعماء قريش المعتذرين لمحمد عن اعتناق الإسلام واتباع هداه : « وقالوا إن نتّبع الهدى معك نُتَخَطَّفْ من أرضنا » فيجيبهم القرآن في السياق نفسه والآية ذاتها « أولَمْ نمكّنْ لهم حرَماً آمناً يُجْبَى إليه ثمراتُ كلِّ شيء »[1] . ولكنّ المكيين كانوا يعرفون فقط أن حرَمهم آمن ، وأن مدينتهم مقدسة ، وأن العرب تقرّ لها قداستها ، فلا يريدون أن يتبعوا محمداً لئلا يفقدوا هيبتهم بتخليهم عن تقاليدهم التي تجعل منهم حرّاس الكعبة وزعماء العرب .

وأهل مكّة – رغم الخلاق العظيم الذي أصابوه من الحياة الحضَرية المترفة – كانوا في عصر نزول القرآن يمرّون بالطور القَبَلي بلا ريب . فلئن كان في ذكر اسم قريش الصريح إيماءةٌ إلى أن معظم سكان مكة قرشيون ، ففيه من نحو آخر دلالة على نوع العصبية القبلية التي تربط بين مختلف بطون قريش وفروعها ، حتى عدّت الآية الخمسون من سورة الأحزاب – بين بنات عم النبي – أزواجه اللاتي لم تكن بين آبائهن وآباء الرسول أخوّة مباشرة صريحة . فعائشة بنت أبي بكر عُدّت من بنات عم النبي مع أن قبيلتها (التَّيْم) بطن من بطون قريش ، وسَوْدَة بنت زَمْعةَ على هذا من بنات عمه أيضاً مع أن عامراً قبيلتها فخِذ من أفخاذ قريش ، ويقاس على هاتين السيدتين الفُضْلَيَيْن حفصة بنت عمر التي كانت من بطن عديّ القرشي ، وأم حبيب بنت أبي سفيان فإنها تنحدر من عبد شمس الذي ينتمي إلى جدّ تلك القبائل طرّاً – وهو قريش – الذي لم يكن أصله موغلاً في تاريخ مكة بين

---

١ سورة القصص ٥٧ .

سكانها الأوائل [١] .

إن النبي العربي الذي حاول بكل ما أوتيه من قوة أن يقضي على العصبية القبلية قد أدركته لحظاتٌ من العاطفة العائلية والتأثر بذوي القربى شفقةً ورحمةً وحباً ، فاذا هو يستغفر – مع نفر من الذين آمنوا – لبعض ذوي رحمهم من المشركين الوثنيين حتّى نزل العتاب القرآني في سورة التوبة بلهجة حاسمة جازمة تقول : « ما كان للنبي والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين ولو كانوا أولي قربى من بعد ما تبيّن لهم أنهم أصحاب الجحيم » [٢] .

حكومة مكة المركزية

ولقد تمكنت مكة – استناداً إلى قداسة كعبتها – من أن تحيط نفسها ببعض النظم السياسية والدينية الّتي جعلت منها شبهَ حكومة مركزية ، فكانت لها الحجابة لتحفظ مفاتيح الكعبة ، والسدانة لتخدم الكعبة ، والرفادة لإطعام غير أولي السعة من الحجيج ، والسقاية لتقديم الماء إلى العطاش منهم [٣] ، وكان لها – فوق ذلك كله – الندوة الـتّي تفصل فيها شؤون الحرب والمشورة والنكاح [٤] ، والملأ الذي كان مجلساً للقبيلة [٥] ، واللواء الذي كان يعقد في الحرب دفاعاً عن البلد

---

١ قارن بعصر النبي (لمحمد عزة دروزة) ص ٣٣ .
٢ سورة التوبة ١١٣ .
٣ انظر سيرة الرسول لابن هشام ١ / ٨٠ – ٨٣ ، وانظر أيضاً :
Lammens, L'Arable Occidentale, 107
٤ طبقات ابن سعد ١ / ١ ص ٣٩ – ٤٠ .
٥ انظر لسان العرب ١٥٤ / ١٥٥ .

الأمين [١] .

واستطاع القرشيون أن يقوموا بحركة إصلاحية ، حين عقدوا فيما بينهم وبين القبائل المجاورة حلف الفضول [٢] الذي نصوا فيه على ألا يقروا بمكة ظلماً سواء أكان من أهلها أو من سائر الناس [٣] . ويزداد هذا الحلف قيمة في نظر الباحثين إذا قارنوه بالمظالم التي كان يستحلّها نفر من الحجاج البدو إثر انتهاء موسم الحج ، فقد كان هؤلاء يعتدون على حرمات الناس ، وينهبون ويقتلون [٤] .

المدينة وسكانها

والمدينة — أو يثرب كما كانت تسمى في الجاهلية — تلي مكة في الأهمية بين مدن الحجاز ، وكانت محفوفة بسياج من الحرات والمرتفعات التي لطّفت هواءها وجعلت مناخها أقرب إلى الاعتدال . ولئن كانت مكة بلداً غير ذي زرع ، فان المدينة — بعيونها وآبارها الكثيرة — بدت في قلب الحجاز كأنها عروس الصحراء [٥] .

وكان في المدينة أخلاط من الناس : منهم بقايا العماليق ، والعرب ، واليهود . وربما كان العماليق أول من سكنوها وبنوا فيها الدور

---

١ طبقات ابن سعد ١ / ١ ص ٤٤ .

٢ المعارف (لابن قتيبة) ٢٩٤ . وحلف الفضول هو الحلف الذي شهده النبي عليه السلام وقال : « شهدت حلفاً ما أود أن لي به حمر النعم » .

٣ سيرة ابن هشام ١ / ٧٣ .

٤ تاريخ اليعقوبي ١ / ٣١٤ .

٥ قارن بالشعر الغنائي (لشوقي ضيف) ص ١ .

والقصور [1] . ثم غزاها اليهود النازحون من الشام ، وقضوا على هؤلاء العماليق [2] ، وتمكنت يومذاك بعض طوائف اليهود من الإقامة في المدينة وطاب لهم فيها المقام ، فسكن بنو قريظة والنضير وسط المدينة ، وفضّل بنو قينقاع داخلها وشمالها الغربي [3] .

أما عرب المدينة فكانوا منحدرين من الأوس والخزرج : الأصلين اليمانيين الكبيرين اللذين حطا الرحال في يثرب عندما انهار سد مأرب وتفرق أهل اليمن في البلاد [4] . وقد نزل الأوس في المدينة في جنوبها ، وجنوبها الشرقي ، واختلطوا ببني قريظة والنضير ، بينما دخل الخزرج إلى قلب المدينة وأكثروا الاختلاط ببني قينقاع [5] .

وكان اليهود يتفننون في الدس والوقيعة بين الأوس والخزرج حتى قامت الحروب بينهما في أواخر العهد الجاهلي ، وكانت لهم وقائع كثيرة وأيام [6] .

وكانت الزراعة عماد الحياة في المدينة ، فكان سكانها يتخذون الضياع في ضواحيها ، فتدر عليهم الرزق الوفير . وكانت المدينة محاطة بسور منيع يصد عنها هجمات الأعراب البدو المغيرين [7] . ولا بدّ أن يكون هذا السور قد تهدّم ، لأن النبي ﷺ احتفر خندقاً

---

١ معجم البلدان ٧ / ٤٢٥ .
٢ نفسه ٧ / ٤٢٧ .
٣ قارن بالشعر الغنائي ص ٥ .
٤ الكامل في التاريخ ١ / ٤٠٠ .
٥ الشعر الغنائي ص ٨ .
٦ الكامل في التاريخ ١ / ٤٠٠ .
٧ معجم البلدان ٧ / ٤٢٨ .

حول المدينة في غزوة الأحزاب . ويبدو أنه كان لأهل المدينة علاقات تجارية حسنة مع بعض الأقاليم كالشام ومصر ، إذ كان يتفرع من مدين طريقان يصلان المدينة بهذه البلدان [١] .

الطائف وسكانها

أما الطائف فكانت بلداً زراعياً ممتازاً ، وكانت مصيفاً لأغنياء مكة لطيب هوائها ، وكان أهلها ذوي قوة وبأس شديد ، مستعدين لخوض غمرات الحروب ، لأنهم أحاطوا بلدهم بسور عظيم ، ولا ريب أن قبيلتهم الكبرى « ثقيفاً » كانت من أعظم قبائل العرب أحساباً وأنساباً ، وأكثرهم بطوناً وأفخاذاً ، حتى ساغ لأهل مكة أن يطلبوا نزول القرآن على رجل من القريتين عظيم [٢] ، ليتأكدوا من صدق الوحي ، وإنما قصدوا بالقريتين مدينتهم مكة ومدينة ثقيف الطائف [٣] .

وأما المدينة الساحلية جُدّة فكانت مرفأً ينقل البضائع والطُرَف والتحف ، ومَغاصاً للغواصين على اللآلىء والدر والمرجان . وكان سكانها ذوي أجناس مختلفة وأعراق متباينة ، كسكان الثغور والمدن الساحلية [٤] .

---

١ المصدر نفسه ٧/٤٣٢ .
٢ سورة الزخرف ٣١ .
٣ قارن بعصر النبي ٣٢ .
٤ نفسه ٢٣ .

تلك خطوط بيانية عن المدن والحواضر في العصر الجاهلي تشير إلى حياة الترف الغالبة على معظمها ، وإلى قوة الأواصر التي تربط بين سكانها . أما البوادي فكانت كثيرة في شبه جزيرة العرب ، وكان يقطنها الأعراب الذين يعيشون شعوباً وقبائل وأفخاذاً وبطوناً في وحدات قائمة على أساس رابطة الدم [١] . ولكن هذه الرابطة لم تنشئ بينهم نظاماً سياسياً حقيقياً ، فان سكان الصحارى ، عشاق المساواة والحرية ، يأبون الخضوع لشخص واحد يسيطر عليهم [٢] . وقد اضطروا — مع ذلك — للانضوا تحت لواء قائد محنك مجرب يبقي لجماعتهم وحدتها ، ويحفظ كيانها ، وسموا هذا القائد بالشيخ والرئيس والسيد والأمير [٣] ، واختاروه لشجاعته أو حنكته أو تجربته ، واشترطوا فيه الحلم والكرم ، وفضلوا الأغنى والأقوى على من كان أقل أموالاً ونفوذاً [٤] .

وحياة البدو محفوفة بالمشقات والمهالك ، لأن رغبتهم في التنقل والارتحال لم تكن تسمح لهم بالاستقرار في مكان معين ، فلم يعرفوا هدوء الحياة الزراعية ولم يتقنوا الحرف والصناعات اليدوية [٥] . وكثيراً

---

١ انظر في الأسماء المختلفة للوحدات القائمة على أساس رابطة الدم في « صبح الأعشى للقلقشندي » ٣٠٨/١ .

٢ Bertram, Les Arabes, 28

٣ انظر الكامل في التاريخ ٢٢١/٢ ، ومقدمة ابن خلدون ١٠١ ، وسيرة ابن هشام ١٧١/١ .

٤ Bichr Farés, L'Honneur chez les Arabes, 136 (Etude de Sociologie, Paris 1932.)

٥ عيون الأخبار لابن قتيبة ١٤٢/١ .

ما كانت المجاعة تهددهم بالهلاك في أيام الجدب والقحط ، فمنهم من يقنع بأكل النحاتة من أظلاف الخراف وقرونها ، ومنهم من يكتفي بشرب دم الجمل من خلال عرق يفصده [1] . فلا عجب إذا كثر فيهم المتلصصة الصعاليك الذين يغيرون على القوافل فينهبون ويسلبون [2] .

ومضى البدو يؤمنون بالخرافات والأساطير : يستقسمون بالقداح والأزلام [3] ، ويزجرون الطير طلباً للفأل الحسن [4] ، ويتطيرون إذا مرت سانحة أو بارحة [5] ، ويفزعون إلى الكهان والعرافين ، ويعبدون الأصنام والأوثان التي كانت على صور التماثيل [6] .

والمرأة في نظر البدوي سلعة تباع وتشرى وتورث كما يورث المال [7] وإنما يرثها أكبر أولادها سناً ، فان لم يكن له فيها حاجة أخذها أحد إخوته [8] . ولم يكن البدوي يرى ضيراً في تزوج أكبر عدد من النساء ، لأنه يرمي إلى إنجاب الذرية لتقوية قبيلته بالمحاربين إذا ألمت بها بعض الملمات [9] .

---

١ البخلاء ١٨٢ - ١٨٣ .
٢ لسان العرب ١٢/٣٤٢ .
٣ الاستقسام : طلب القسم أو النصيب ، والأزلام : السهام واحدها زلم . انظر الميسر والقداح ٣٨ - ٣٩ .
٤ الحيوان ١/٣٢٤ .
٥ نفسه ٣/٤٥٧ .
٦ الأصنام لابن الكلبي ٢٣ .
٧ قارن بسورة النساء ١٩ .
٨ نهاية الأرب (النويري) ٣/١٢٠ .
٩ Perron, Femmes Arabes avant et depuis l'Islamisme, 31 (Alger, 1858).

وما من ريب في أن البدو غلوا في الاعتزاز بالعصبية القبلية ، حتى كانوا يرددون : « انصر أخاك ظالماً أو مظلوماً »[1] . وكانت هذه الحمية الرعناء سبباً في كثرة حروبهم التي تغنوا بها وسموها « أيام العرب » وطفقوا يشعلون نيرانها لأسباب تافهة يرتد معظمها إلى حدة النزعة القبلية الهوجاء[2] .

في هذا الجوّ القاتم المكفهرّ ، لم يكن بدّ من أن يبعث الله رسولاً ، يبدّل الظلام نوراً ، والفساد صلاحاً ، والجهل علماً ، والفوضى نظاماً ، فأرسل رسوله محمداً كافةً للناس بشيراً ونذيراً ، ولم يلحق بالرفيق الأعلى إلا بعد أن أسس في المدينة دولة قوية انطلقت منها جنود الإسلام تعصف بالامبراطورية البيزنطية ، وتريح الأرض من فساد الدولة الفارسية ، وتضع عن العرب إصرهم والأغلال التي كانت عليهم ، وتُطِلّ على العالم كله بنظم حضارية جديدة وجد فيها أسس الحضارة حقاً !

---

١ انظر في مقدمة ابن خلدون الفصل الذي عقده للعصبية عند العرب ص ٣٠ وما بعدها .
٢ انظر مجمع الامثال للميداني ٢/٢٦٠ الباب التاسع والعشرين ، وقارن بالكامل في التاريخ ١/٣٦٤ .

الباب الثاني

النظم العقدية والتشريعية

الفصل الأول

مداول النظم الاسلامية

نزعة الاسلام التنظيمية الاجتماعية

لكل دولة مبادئ وتعاليم في السياسة والادارة والاقتصاد ، تصاغ في بدء نشأتها صياغة نظرية ، فيحسن القوّامون عليها تطبيقها أو يسيئون ، ويزيدون أصولها أو ينقصون ، ويطوّرون أشكالها أو يجمدون ، وقد تستعصي هذه النظريات ، كلها أو بعضها ، على التطبيق ، ثم تظل في أعين الباحثين مجموعة من القوانين سنّها الشارع في بعض المجتمعات للتنظيم ، فما أحراها أن تسمى « بالنظم » على اختلاف البيئات والعصور!

وما نظنّنا بحاجة لإقامة الدليل على أن الإسلام نظام كامل يشمل الدين والدولة معاً ، فقد انطوت نصوصه وتعاليمه على مبادئ أساسية في التشريع السياسي والاقتصادي والاجتماعي والعسكري ، وأثبتت الوقائع التاريخية أنه لم يكن مجرد عقائد دينية فردية ، مُذْ تكوّنت دولته الأولى ، وبرز إلى الوجود مجتمعه الأصيل ، بأسلوبه الخاص في

التنسيق بين الروحيات والزمنيات ، وبين العقيدة والتشريع ، وبين العبادات والمعاملات .

ومن يكُ في شكٍّ من نزعة الإسلام التنظيمية الاجتماعية ، يجدْ في فصول هذا الكتاب – مسلماً كان أو غير مسلم – نصوصاً واضحات ، ووقائع مطبّقات ، تشفي صدره من كل تردد وارتياب ، وتصوّر له وجه الاسلام الحقيقي يعالج مشكلات الحضارة ، ويضع الحلول العملية لإسعاد بني الانسان .

ولعل غير المسلمين من الباحثين المنصفين – ولا سيما المستشرقين – ينافسون اليوم أتباع هذا الدين في تأكيد هذه الحقيقة بعبارات مهما تتنوع ترتدّ إلى الروح الاجتماعي الذي يهيمن على التعاليم الاسلامية كلها في كل شأن من شؤون الحياة والأحياء : فمنهم من يقول : إن الاسلام دين ودولة ، وعقيدة ونظام [1] ، ومنهم من يجزم من غير تفصيل بأن الاسلام ليس ديناً فحسب ، أو أنه – بعبارة أخرى – أكثر من دين [2] ، وأقربهم إلى استشفاف روح الإسلام الحنيف من يصرّح كما صرّح لويس غرديه باقتناع وإعجاب : « بأنّ الإسلام دين ، وبأنه أيضاً في تعاليمه الأساسية جماعة تحدّد باسم الدين لكل عضو فيها ولجميع أعضائها على السواء شروط الحياة وقواعدها : فالحياة العائلية ، والاجتماعية ، والسياسية ، والدينية المحضة ، والمصلحة العاجلة في هذه الحياة الدنيا ، والنعيم المقيم لكل مؤمن بالحياة الآخرة ، كل ذلك

---

١ cf. Arnold, The Caliphate, 198.

٢ Schacht, Encyclopaedia of Social Sciences, VIII, P. 333.

مرسوم في وحدة كلية كبرى يهيمن عليها الاسلام وينفخ فيهـا من روحه »[1].

ولن نستبق هنا فصول كتابنا التي سوف تتعاقب تترى ناطقة بأن الحكومة الإسلامية الدستورية — أو الإمامة — واجبة بالاجماع ، وبالعقل والشرع معاً[2] ، وأن نصب الامام من أتم مصالح المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين[3] ، وإنما نود ههنا بصورة عامة أن نصف المنطلق الإسلامي الأساسي للنظم الاجتماعية الحضارية التي قام عليها هذا الدين ، وأنشأ بها مدنية مثلى ملأت الكون حكمة وعلماً ، وعدلاً وإنصافاً ، وحباً وسلاماً !

الاسلام دين التوحيد بين قوى الحياة جميعاً

ولئن كانت الأديان السماوية جميعاً تقوم على التراحم والتعاون والتكافل ، من غير أن ترسم لذلك كله تشريعات واضحة ، وحدوداً صريحة ، وقوانين نافذة ، إذ تترك للنظم « الزمنية » القائمة تقرير الأصول ووضع التشريعات ، فان الاسلام ينفرد من بين تلك الأديان بتنسيقه بين شؤون المادة وشؤون الروح ، وبين سلطات الدولة وتوجيهات الدين ، وبين العمل في الدنيا والاستعداد للآخرة ، بنظم واضحة صريحة تتعادل فيها

---

١ Louis Gardet, Principes et limites de la communauté musulmane, 120 (Economie et Humanisme, No. 2 année1942).

٢ انظر المواقف وشرحها ٨/٣٤٥ — ٣٤٦ ، وقارن بنهاية الاقدام للشهرستاني ص ٤٧٩ — ٤٨٠ .

٣ المواقف ٨/٣٤٦ .

الحقوق والواجبات ، ويتساوى فيها الجهد والجزاء ، وتكفل فيها ضمانات المعيشة المادية ، وضمانات العدالة القانونية .

والإسلام على هذا – من خلال نظمه وتشريعاته – هو دين التوحيد بين قوى الكون جميعاً ، ففيه تلتقي القيم الاقتصادية والقيم الخلقية ، ويتمّ التوازن بين أشواق الروح ومظاهر الحياة . فلا عجب إذا بلغ الذروة من التسامي الروحي والقمة الشامخة من العدل الاجتماعي !

وربما ظنّ بعض الباحثين أنّ النظم الإسلامية التي نعزو إليها هذا الروح الاجتماعي الأصيل المتوازن إنما كانت آثاراً للتطور الفكري الذي أصابه المسلمون بعد الفتوح ، فكأنها نظم أجنبية ليس لها من الإسلام إلا اسمه : فلهؤلاء نقول بصراحة ووضوح : إن الاسلام دين بالدرجة الأولى ، ولكنّ ما فيه من تشريعات اجتماعية محضة لا سبيل إلى إنكاره . ومن تلك التنظيمات – كما سنرى بتفصيل – ما انفرد الاسلام بتشريعه ، حتى انطبع بطابعه المستقل ، واصطبغ بصبغته الذاتية ، ومثله لا يكون محاكاةً ولا تقليداً ولا تطوراً ، ومن تلك التشريعات نفسها ما بدأ في الاسلام بصورة بالغة البساطة ثم اعتراه ما اعترى القوانين من التطور والتركيب وربما التعقيد ، وهذا أيضاً داخل في صميم الاسلام ما دام لهذا الدين في منطلقه الأول آية تشهد له ، أو حديث صحيح يعزّز معناه ، أو قول للسلف الصالحين يؤيده شيئاً من التأييد .

ومن هنا لم نُسِغْ لأنفسنا أن نتحدث عن نظم الإسلام في صورها النهائية التي يراها بعض المجدّدين العصريين مقطوعة الصلة بأصولها القديمة، ولا في صورها الأصلية الأولية غير متأثرة بعوامل التطور الاجتماعي الذي لا مفرّ منه ولا غنى عنه ، بل نتحدث عن تلك النظم أولاً كما صوّرتها

وقائع التاريخ ، وثانياً كما عملت على تطويرها البيئات والثقافات والظروف، إلا أن يتفق لبعضها أن يظلّ مطبوعاً بالطابع البدائي الأصيل ، خضوعاً لجبرية الأحداث التي لا تقبل أحياناً أي لون من التأويل ، أو يتفق لبعضها أن ينشأ الآن نشأة جديدة تحت ضغط المؤثرات العالمية ، فنضطر قبل الخوض فيه إلى كدّ الذهن ، وفتح باب الاجتهاد على مصراعيه ، لنعرض رأي الإسلام فيه سلباً أو إيجاباً . وقد آثرنا ألا نطيل في هذا الضرب من التشريع ، لئلا يظن القارئ أنا نحمله حملاً على الاسلام ، بقليل أو كثير من التكلف والاعتساف !

نشأة النظم الإسلامية في عصر النبي

ولقد يعجب القارئ — إذ نقلّب بين يديه صفحات من وقائع التاريخ الاسلامي — للعناية الظاهرة التي أوليناها عصر النبوة بوجه خاص ، فما من نظام إسلامي إلا افتتحناه بآيات من القرآن أو سنن قولية أو فعلية سنّها وطبّقها رسول الله . وما من ريب في أنّا تعمدنا ذلك ، لنميط اللثام عما تحقق في حياة النبي نفسه من مُثُل الاسلام العليا ، وتعاليمه السامية في ميادين السياسة والاقتصاد والاجتماع . ويقيننا في ذلك أن نظم الاسلام كانت ماثلةً على أكمل الوجوه في عصر الرسالة الخالدة ، بل في أزهى عصر عرفته حضارة الانسان !

وذلك يعني أن مسألة تنظيم الإسلام للحياة الاجتماعية في جوانبها المختلفة بدأت في عصر مبكر ، وأنها كانت نتيجة للوحي القرآني ولوقائع السيرة النبوية أكثر مما كانت ثمرة للاجتهاد النظري الفقهي الذي اتسعت

آفاقه على تعاقب الأيام [1] ، بل ذلك يعني أيضاً أن نظريات الفقهاء والأئمة في الأحوال الشخصية ، والنظم العائلية ، والحقوق الدولية ، والتنظيمات السياسية والعسكرية ، والتفريعات المالية والاقتصادية ، ليست إلا امتداداً لبعض الوقائع الجزئية التي حدثت على عهد الرسول عليه السلام ، وكان له فيها قول أو تنبيه أو إرشاد أو تقرير . ولعلي لا أغلو قط إن أكّدت أن أيّ موضوع جديد على الحياة الانسانية المعاصرة كلها — ولا أقول على الحياة الاسلامية فقط — له بشكل أو بآخر أصل في الكتاب أو السنّة أو وقائع السلف الصالحين . ومن يحسبني مبالغاً في ذلك فليقرأ بامعانٍ شديد جميع الفصول التالية من هذا الكتاب ، ليرى كيف كان عصر النبي نقطة الانطلاق لكل ما عرف في الإسلام من نظم وقوانين .

ومدلول التبكير في ظهور هذه النظم يزداد وضوحاً إذا أكدنا أن الدولة الإسلامية لم تولد بعد الهجرة ، بل إثر بيعتي العقبة [2] ، وقد حدثت الأولى قبل الهجرة بسنة وثلاثة أشهر وحضرها اثنا عشر رجلاً من أهل المدينة ، وكانت الثانية بعد ذلك بعام واحد في موسم الحج وحضرها ثلاثة وسبعون رجلاً ، وامرأتان ، وتم التعاقد فيهما على وضع أسس المجتمع الجديد من توحيد لله ، وعمل صالح ، ومكارم أخلاق ، وعلى الطاعة في المعروف ، والمجاهرة بالحق ، والتضامن في الحرب والسلم : فلقد جاءت تباشير النصر من المدينة ، التي أصبحت بما وفد

---

١ قارن بما ذكره فيغس في كتابه « الحق الالهي للملوك » عن الصلة بين الفكر السياسي والواقع التاريخي :

N. Figgis, The Divine Right of Kings, P.6.

٢ انظر تفصيل هاتين البيعتين في سيرة ابن هشام ٢/٣٥ — ٩٠ .

منها من وفود موطنَ الاسلام ، ومستقر دعوته ، ومركز التحوّل في تنظيمه السياسي والاجتماعي .

ثم كانت الهجرة تجسيداً لهذه التنظيمات بمعناها الشامل الواسع الذي زادته الوقائع تفصيلاً وتوضيحاً : إذْ أتيح للجماعة الإسلامية أن تنتقل، مجاراةً لتطور الحوادث ، من المرحلة النظرية إلى المرحلة العملية [١] . ومن هنا نستنتج أن الحياة الجديدة في المدينة – على كثرة ما استدعت من تنظيمات وتشريعات – لم تكن إلا امتداداً لحياة الجماعة الإسلامية في مكة ، وإنما كان جو المدينة أكثر ملاءمة للتشريع ، ولإظهار الحركة السياسية والاجتماعية والعسكرية في شكل جديد . وذلك ما حمل المستشرق «جب» على التصريح بالحقيقة التاريخية التالية : « إن تصور محمد لرسالته لم يَعتَرِهِ تحوّلٌ ولا انقلاب ، وإنما ظهرت الحركة الاسلامية في المدينة بصورة جديدة من الناحية الشكلية ، يوم نشأ في يثرب مجتمع قائم بذاته منظم على قواعد أساسية ، تحت قيادة رئيس واحد » [٢] .

الأثر الديني لقيام الحكومة النبوية

ولقد ترتب على قيام الحكومة النبوية في المدينة آثار بعيدة المدى في الدين والسياسة والاجتماع والاقتصاد . ولعل الأثر الديني كان أعمقها وأبقاها ، إذ قضى الإسلام على الوثنية التي عجزت مختلف العقائد السابقة عن إضعافها في بلاد العرب ، ودعا إلى عبادة إله واحد هو رب العالمين،

---

١ H.A.R. Gibb, Mohammedanism, 27 (in the Series (H.V.L.) 1949).

٢ المصدر نفسه .

لا إله قبيلة معينة أو شعب واحد مختار [1] . وبنى أركانه على أعمال طاهرة تشعر الإنسان بعاطفة التدين الصادق كالصلاة في تدبر وخشوع ، والزكاة مع رعاية التكافل الاجتماعي ، والصوم والحج بمعانيهما الاجتماعية والروحية .

والصلاة فرضت منذ بدء الدعوة [2] ، وكان النبي الكريم ﷺ يقيمها مع زوجه السيدة خديجة ، ولم يُعْرَف الأذان دعوةً إليها إلا بعد انتقال النبي إلى المدينة حين وجد المسلمون متنفساً لأداء الشعائر الدينية [3] . وكان عليه السلام يأمر بِلالاً أن يؤذن بالناس للصلاة ، لأن له صوتاً حلواً ندياً .

والصلوات الخمس المكتوبة دعت المسلمين إلى بناء المساجد ، فبنى النبي – وهو في طريقه إلى المدينة – مسجداً في إحدى ضواحيها «قباء» ، ثم بنى مسجداً جديداً لدى دخوله المدينة نفسها [4] . ومن الطريف أن عدد المساجد التي بنيت في حياة الرسول عليه السلام بلغ تسعة مساجد ، وأن أكثرها اتخذ مدارس للتعليم [5] . على أن هذه المساجد كانت خالية من الزخرف ، لأنها بنيت لتكون مواضع عبادة ، والإسلام يفضل في تلك المواضع المطهرة أن تكون إلى البساطة أقرب ، لتنفح القلوب بمعاني الورع والخشوع [6] .

---

١ انظر Bertram, les Arabes, P. 33

٢ سيرة ابن هشام ١ / ١٥٨–١٥٩ .

٣ انظر دعائم الاسلام ١٢١/١ .

٤ مقدمة ابن خلدون ٢٨٣ .

٥ انظر صحيفة همام بن منبه ص ٦ (تحقيق الدكتور محمد حميد الله) .

٦ مقدمة ابن خلدون ٢٨٣ وفتوح البلدان للبلاذري ٦ .

ولا ريب أن بين الاسلام والأديان السماوية تشابهاً في كثير من التعاليم ومكارم الأخلاق ، وذلك ما يؤكده الاسلام الذي يصرح بأنه لا يفرق بين أحد من الأنبياء ، وبأنهم جميعاً يبلغون رسالات الله ويخشونه ولا يخشون أحداً إلا الله ، وأن أتباعهم يؤلفون أمة واحدة تعبد الله وحده ، وأن ما أصاب الأديان من تحريف لا بدّ أن يكون من شروح الأتباع من العلماء والأحبار ، فلا يدّ فيه للأنبياء والمرسلين [1] .

الأثر السياسي

كانت بلاد العرب من الناحية السياسية مهيأة لتقبل الاسلام ، فالحكومات فيها قد انهارت وقامت على أنقاضها حكومات جديدة أنشأت تستمد نفوذها من خارج شبه الجزيرة . والحكومات من حولها خضعت بدورها للأجانب بعد أن كانت قبلُ خاضعة للعرب ، فكان هذا كله إرهاصاً طبيعياً لتقبل الإسلام بأي نظام سياسي يفرضه على قبائل العرب التي ملّت حياة الحروب ، وبدأت تتوق إلى الاستقرار .

ولما جاء رسول الله ﷺ بدعوته دخل الناس في دين الله أفواجاً ، حتى عمّ الإسلام جميع أنحاء الجزيرة العربية . ووضع النبي منذ هجرته إلى يثرب النواة الأولى للحكومة الإسلامية ، وحصّنها بالمبادئ العادلة السامية التي تكفل لها الاستمرار . وكان عليه السلام على

---

١ قارن بالوحي المحمدي (للسيد محمد رشيد رضا) ١٥٢ .

رأس هذه الحكومة التي بدأت شُوريّة من يومها الأول[1] ، عملاً بقوله تعالى : « وشاورهم في الأمر » وقوله « وأمرهم شورى بينهم » .

ولعل أول مركز اتخذه الرسول لحكومته هو المنطقة المحيطة بقليب بدر ، تنفيذاً لرأي أحد صحبه الشبان المتحمسين . وطفق عليه السلام يقوم بمهمات الرئاسة ، فيؤم المسلمين في الصلاة ، ويقودهم في الحرب ، ويصلح بين المتنازعين منهم ، ويقسم بينهم الغنائم والفيء والأنفال ، على النحو الذي سنفصله في النظم المالية . واتخذ كتّاباً يُملّي عليهم ما ينزل من الوحي[2] ، ولم يتخذ للجند سجلات ، فما كانت الحاجة ماسة بعدُ إلى الدواوين . وقد تمت لحكومة الرسول معالمها حتى أمست حكومة العرب كلها يدين لها الشرق والغرب .

وبلغت دعوة الإسلام أطراف الجزيرة النائية ، فأمر عليه السلام بعض صحبه بتعليم الناس مبادئ الدين الحنيف ، وعهد إلى آخرين بجمع العشور من البلاد التي دخل أهلها في الاسلام . وكانت الروح القبلية متأصلة في بلاد العرب ، وما كانت إلا لتزداد قوة ورسوخاً بتأثير الشعراء حين يهجون أو يمدحون أو يفخرون ، فتكون أبياتهم أشد فتكاً من السهام . لذلك لم يَفُتْه عليه السلام أن يبني الإخاء الإسلامي أقوى بناء وأخلده للقضاء على العصبية القبلية ، فكان حتى وهو على فراش الموت يدعو القوم للتآخي ، والتواصي بالحق ، والتواصي بالصبر .

---

١ نفسه ٢٠٨ .

٢ انظر كتابنا « مباحث في علوم القرآن » ص ٦٩ ، الطبعة الثالثة في دار العلم للملايين .

الأثر الاجتماعي

وأهم الآثار الاجتماعية التي ترتبت على قيام الحكومة النبوية في المدينة تحطيم فوارق الطبقات ، والتدرج في محاربة الرق ، ورفع مستوى المرأة، وإلغاء المسكرات .

فمنذ حل رسول الله ﷺ بمدينة الأنصار طفق بأقواله وأعماله يقضي على التمييز العنصري ، ويهدم قواعد الكبرياء ، ويضع الموازين القسط لأسس المساواة الحقيقية بين الناس أجمعين . وجهر عليه السلام بأن « الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على أعجمي ولا لأحمر على أسود إلا بالتقوى » . فكانت التقوى ، على هذا الأساس ، معيار المفاضلة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فليس لأحد أن يتميز على أحد بعرقه أو جنسه أو لونه من حيث الاستعداد النفسي للتجاوب مع النتاج الحضاري والثقافي والروحي .

ومن هنا انطلق عليه السلام يتدرج في تحرير الرقيق [1] ، مقراً لكل إنسان ـ بوصفه إنساناً ـ حق الحرية [2] ، محرماً استرقاق الحر دون سبب مشروع غالباً ما يكون بعد الأسر في الحروب [3] ، وقد هيأت هذه الخطوات المتدرجة الضمير البشري لإلغاء الرق ، كما سنوضح ذلك بالتفصيل في باب « النظم الاجتماعية » .

وانسجاماً مع هذه التعاليم التي تكرّم الانسان ، ولا تفرق بين أجناسه

---

١ قارن بالوحي المحمدي ٢٥٣ - ٢٦٢ .

٢ مفتاح الكرامة ٦/١١٧ .

٣ نيل الأوطار للشوكاني ٨/٤ .

وعناصره ، أقرّ الاسلام للمرأة بأهليتها في الحقوق المدنية والمالية ، وجعلها مساوية للرجل في المجال الديني والانساني والاجتماعي ، وبلغ من تكريمها ما لم يبلغه تشريع اجتماعي في القديم ولا في الحديث [1] .

ذلك بأن المرأة – في نظر الإسلام – شريكة الرجل في حياته ، وجزء متمم له لا بدّ أن يرتبط به ارتباطاً مقدساً يقوم على الود والرحمة والحنان ، كما قال تعالى : « ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها ، وجعل بينكم مودة ورحمة ، إن في ذلك لآيات لقوم يتفكرون » [2] ، وأوضح الرسول الكريم ذلك بقوله : « ما أكرم النساء إلا كريم ، ولا أهانهن إلا لئيم » [3] وقوله : « إنما النساء شقائق الرجال » [4] . ولنا عودة إلى حقوق المرأة في الإسلام في الباب الذي عقدناه للنظم الاجتماعية أيضاً ، فحسبنا الآن هذه الإشارة العابرة .

والتدرج في التنظيم الاجتماعي هو الأسلوب المفضّل في كل إصلاح أتمه رسول الله ﷺ أو أمره الله بإتمامه . وقد اتبع هـذا الأسلوب نفسه في إلغاء المسكرات التي كان تناولها عادة متأصلة مستحكمة من عادات الجاهلية [5] .

ومن الطريف أن الاسلام لم يقل في الخمر قولاً شافياً إلا في السنة

---

١ قارن الوحي المحمدي ٢٤٥ برأي برون Perron, Femmes Arabes, 171

٢ سورة الروم ٢١ .

٣ رواه ابن عساكر من حديث علي كرم الله وجهه (الوحي المحمدي ٢٤٥) .

٤ رواه الإمام أحمد في مسنده .

٥ الأحكام السلطانية للماوردي ١٩٩ .

السابعة للهجرة [1] بعد صلح الحُدَيْبِيَة ، كأنه عمد إلى تأخير ذلك حتى يصيب المسلمون شيئاً من الاستقرار ، فيكونوا أقرب إلى تفهم التعاليم الاجتماعية والعمل بها في المجتمع الناشىء الجديد .

ولكي يعالج الاسلام إدمان المسكرات بالحكمة والموعظة الحسنة ، آثر أول الأمر أن يقرّ ببعض منافع الخمر إلى جانب المضار ، موجهاً أنظار السكارى إلى غلبة الاثم على النفع ، والشر على الخير ، في قوله تعالى : « يسألونك عن الخمر والميسر ، قل فيهما إثم كبير ومنافع للناس ، وإثمها أكبر من نفعهما » [2] . ثم حرّم على المسلمين الصلاة وهم سكارى ، ليضع حداً لمعاركهم القولية والفعلية ، ولضياع صوابهم حتى وهم يصلون ، فقال : « يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون » [3] ، وبعد أن ضيّق عليهم فرص السكر ، وحرّك منطقهم التشريعي الفطري ، وبصّرهم بمضار شرب الخمر ، حرّم هذه الآفة تحريماً حاسماً فقال : « يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان ، فاجتنبوه لعلكم تفلحون . إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ، ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون » [4] .

وهكذا تدرج الإسلام في التنظيم الاجتماعي ، والإصلاح الخلقي ،

---

1 ينقل الدكتور عبد المنعم ماجد في (التاريخ السياسي ١/١٣٦) ما يفيد أن هذا التحريم وقع في السنة الرابعة أو الخامسة الهجرية .

2 قارن بتفسير المنار ٢/٢١٩ .

3 سورة النساء ٤٢ .

4 سورة المائدة ٩٤ . وقارن بتفسير المنار ٧/٤٩ .

والتربية النفسية ، بما كفل لمجتمعه الاستقرار ، وحصنه من عوامل الفساد .

الأثر الاقتصادي

ربما بدا لبعض الباحثين ، ولا سيما المستشرقين ، أن الاسلام انتشر أوسع ما انتشر بفضل العوامل الاقتصادية ، إذ وقع على الطبقات العامة الفقيرة قبل هذا الدين ظلم كثير ، وعَسْف مُبين .

أما نحن فلا نقرّ هذا الرأي على إطلاقه ، فقد كان اضطهاد الطبقات الغنية للفقيرة سائداً في العالم كله قبيل عصر النبي وليس في بلاد العرب وحدها ، والفقراء الذين اعتنقوا الإسلام في مطلع فجره لم يجدوا الظروف المواتية للعمل على نشر الإسلام لأن معظمهم كانوا من الأرقاء المستضعفين، وإنما انتشر هذا الدين القيم على أيدي جماعة من أغنياء قريش في مكة ، وعلى أيدي نفر من أغنياء الأنصار في المدينة ، لأن هؤلاء وأولئك كانوا بيسارهم وأموالهم وجاههم أقدر على حماية الرسول من أذى الأعداء .

ولئن أتى الإسلام بتشريعات اقتصادية خطيرة غيرت فلسفة الانسان الاقتصادية – كما سنرى في باب النظم المالية – فما خضع في ذلك لمؤثرات اجتماعية أو سياسية ، وما أحل في سبيل ذلك الحقد الطبقي على الاستغلال الطبقي ، وإنما كانت تعاليمه في كل ذلك وحياً مبيناً يشرع لبني الإنسان ما فيه مصلحتهم ، ضامناً لهم نفقات التكافل الاجتماعي ،

مصلحاً ما أفسده الانسان لأخيه الانسان[١] .

وسنرى بتفصيل كيف هيأ الاسلام الفرص للأغنياء لينفقوا من أموالهم على الفقراء ، وكيف نفّذ عليه السلام قانون الزكاة بمجرد دخوله المدينة، وكيف ألغى الربا[٢] ليقضي على عوامل الحقد بين الناس ، وكيف وزّع ثروة المجتمع على كل الطبقات بالقسطاس المستقيم[٣] .

وبهذه الآثار الحميدة في الدين والسياسة والاجتماع والاقتصاد ، يكوّن الإسلام خير أمة أخرجت للناس ، وزيّنها بنظم وتعاليم بوّأتها من حضارة الإنسان أعلى مكان ، لأن تلك النظم امتازت بالشمول ، فلم يتعدّ جانب منها على جانب ، ولم تُضخّم ناحية على حساب النواحي الأخرى ، بل كانت جميعاً متناسقة فيما بينها تناسق الكون والحياة والانسان !

---

١ من خير ما ألف في هذا الموضوع « اشتراكية الإسلام » للمرحوم الدكتور مصطفى السباعي .
٢ صوّر القرآن آكل الربا بصورة من يتخبطه الشيطان من المس . سورة البقرة ٢٧٥ .
٣ قاعدة الإسلام في هذا التوزيع العادل قوله تعالى في شأن المال « كي لا يكون دولة بين الأغنياء منكم » أي متداولا .

الفصل الثاني

حول الحركات الفكرية في الاسلام.

الاختلاف أمر طبيعي

الحركات الفكرية في الاسلام – في القديم والحديث – اتجاهات ، وفرق ، ومدارس . ولقد بدأت هذه الحركات اعتقادية فطرية ، ثم تلونت بالحزبية السياسية ، وانتهت إلى جدلية كلامية ، وفقهية اجتهادية .

والفكر الإنساني – باستعداده الطبيعي للتطور والنماء – عملَ عمله في توسيع الخلاف ، وتنويع وجهات النظر في القديم والحديث. لذلك نرى لزاماً علينا – قبل أن نخوض في هذه الحركات ممثلة في الفرق أو الشيع ، وفي المدارس أو المذاهب – أن نمهد لهذا كله بتصوير حقيقة الاتجاهات والنزعات الفطرية الاعتقادية التي تعد أمراً مشتركاً بين جميع الناس ، ولا سيما أتباع الملل والأديان

إن الاختلاف أمر طبيعي ، وقد عبّر عن ذلك النبي الكريم صلوات

الله عليه بقوله : « افترقت اليهود على إحدى وسبعين فرقة ، وافترقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ؛ وستفترق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة » . ومع أن في الحديث مقالاً [1] ، قال فيه المقبلي في كتابه «العلم الشامخ» : « وحديث افتراق الأمة إلى سبعين فرقة رواياته كثيرة ، يشدّ بعضها بعضاً بحيث لا تبقى ريبة في حاصل معناه » !

وربما ساعدت العدوى الفكرية على انتقال النزاع إلى المسلمين فيما بينهم ، فقد دخل في الإسلام من أبناء الملل الأخرى يهود ونصارى ومجوس ، وأثاروا بين المسلمين شبهات حول القدر ومسائل الجبر والاختيار ، والآيات المتشابهات في صفات الله وذات الله .

ومن المعروف الشائع أن المذاهب الاجتماعية والدينية لا تتخذ سبيلها إلى الظهور إلاّ بعد تقلب الإنسان في الحضارة ، وإصابته قسطاً وافراً من الثقافة والعلم ، وإلى هذا أشارت الآية الكريمة حين قررت الحقيقة الواقعية التالية : « ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ، ولا يزالون مختلفين إلا ما رحم ربك ، ولذلك خلقهم» .

والناس ليسوا سواء في مداركهم ومشاربهم وأمزجتهم ، وكثيراً ما يتأثرون بهذه الأشياء في تصور معتقد ما . ولذلك كان التعصب أمراً فطرياً يتعذر التخلّص منه : فلم يعرف بشر معنى التجرد الكامل ، وإنما يتفاضل الناس في محاولة التجرد في إطلاق أحكامهم ، وتكوين أفكارهم ! ولقد أصاب وليم جيمس حين قال : « إن تاريخ الفلسفة هو تاريخ التصادم بين الأمزجة البشرية ، ولهذا الاختلاف شأن عظيم في ميدان الفن والأدب والسياسة . »

---

١ انظر مقدمة العلامة محمد زاهد الكوثري لكتاب التبصير في الدين (للأسفراييني ص ٨ – ٩) .

الاتجاهات والنزعات
بذور الخلاف الأولى

وما دام الخلاف طبيعياً في المجتمعات الانسانية ، ولا سيما بين أتباع الملل ، فلم يكن بدّ من أن تمر الأمة الإسلامية بمراحل من النزاع ، وفترات من الخلاف ، بعضها يمت إلى أمور فطرية اعتقادية ، وبعضها إلى أسباب شخصية وحزبية .

وربما لا نستغرب أن يختلف المسلمون بعد وفاة النبي ، لأن أسباب العدوى التي لا بدّ أن تسري إليهم أضحت بعد وفاته كثيرة ، بيد أن الذي نستغربه أن يكون العصر الذهبي للإنسانية جمعاء – وهو عصر النبوة – قد ثارت فيه بعض المشكلات ، وحدثت فيه صور من النزاع ، وإن كانت هذه الصور إذا قيست بغيرها من صور النزاع في مختلف المجتمعات تبدو ضئيلة يسيرة !

ترك النبي – عليه السلام – المسلمين على المحجّة الواضحة ليلها كنهارها ، وكان يردد دائماً أنه ترك في المسلمين شيئين إن تمسكوا بهما لن يضلّوا أبداً : كتاب الله وسنّة نبيه ، وكان على المسلمين ألا يقعوا في شيء من الاختلاف بعد هذه الوصايا النبوية الحكيمة .

وقد عرض الشهرستاني صاحب كتاب « الملل والنحل » بذور الخلاف الأولى عند مرض النبي ﷺ ووفاته ودفنه ، وذكر ذلك تحت عنوان « في بيان أول شبهة وقعت في الملّة الإسلامية ، وكيفية انشعابها ، ومن مصدرها ، ومن مظهرها »[1] . وكأنني

---

١ الملل والنحل للشهرستاني ١/١٢ .

بالشهرستاني يودّ أن يؤكّد أن شيئاً من الخلاف وقع في عصر النبي وبحضوره ، فيعرض الأمر داعياً إلى الاعتبار والتأمل فيه : « اعتبر حديث ذي الخويصرة التميمي إذ قال : اعدل يا محمد فانك لم تعدل ، حتّى قال عليه الصلاة والسلام : « إن لم أعدل فمن يعدل ؟ » ، فعاود اللعين وقال : « هذه قسمة ما أريد بها وجه الله تعالى » . ويعلق الشهرستاني على هذا الحديث بقوله : « وذلك خروج صريح على النبي عليه السلام ، ولو صار من اعترض على الإمام الحق خارجياً فمن اعترض على الرسول أحق بأن يكون خارجياً » . ثم يتساءل : أليس هذا الاعتراض الوقح على رسول الله ﷺ في توزيع الغنائم لوناً من تحسين الأشياء وتقبيحها بمجرد العقل ، فيكون ذلك من بذور الخلاف التي استند اليها المعتزلة وغير المعتزلة فيا بعد ؟ أليس قول ذي الخويصرة بتحسين العقل وتقبيحه حكماً بالهوى في مقابلة النص ؟ ألم يرد قسمة غير قسمة النبي ؟ أفليس هذا استكباراً على الأمر بقياس العقل ؟ فهل من عجب إذا تذكر الشهرستاني في هذا المقام بالذات حديثاً للرسول يقول فيه : « يخرج من صلب هذا الرجل قوم يَمْرُقون من الدين كما يمرق السهم من الرمية » ؟! [1]

ويعقّب الشهرستاني بمسألة الذين نافقوا في غزوة أحُد ، فيقول . « واعتبر حال طائفة أخرى من المنافقين يوم أحد إذ قالوا : « هل لنا من الأمر من شيء » واعتبر قولهم : « لو كان لنا من الأمر شيء ما قُتلنا ههنا » وقولهم : « لو كانوا عندنا ما ماتوا وما قُتلوا » ويتساءل الشهرستاني : هل هذا إلا تصريح بالقدر ؟ أوليس القدر أن يقول الإنسان

---

١ أخرج هذا الحديث الشيخان بألفاظ متقاربة . وقارن بمجمع الفوائد ٢ / ٢٨٨ .

فعلت كذا فكان كذا ، ولو فعلت كذا لما كان كذا ؟

أسئلة الصحابة في العقائد والأحكام

على أن المقريزي في « خططه » [1] يدفع كل كلمة أو رواية تتضمن تساؤل المؤمنين في عصر الرسول الكريم عن القضاء والقدر ، أو صفات الله تعالى وذاته ، أو شيء من الآيات المتشابهات ، فإنما كانت تدور أسئلتهم حول أحكام العبادات ليعرفوا كيف يقومون بها شرعية كاملة .

قال المقريزي : « اعلم أن الله تعالى لما بعث من العرب نبيهم محمداً رسولاً إلى الناس وصف لهم ربهم بما وصف لهم به نفسه الكريمة في كتابه العزيز الذي نزل به على قلبه — ﷺ — الروح الأمين ، بما أوحى إليه ربّه تعالى ، فلم يسأله أحد من العرب بأبىرهم ، قرويهم وبدويهم ، عن معنى شيء من ذلك كما كانوا يسألونه ﷺ عن أمر الصلاة والزكاة والحج وغير ذلك بما لله فيه سبحانه أمر ونهي ، إذ لو سأله إنسان منهم عن شيء من الصفات الإلهية لنقل كما نقلت الأحاديث الواردة عنه في أحكام الحلال والحرام ، والترغيب والترهيب ، وأحوال القيامة والملاحم والفتن وغير ذلك مما تضمنته كتب الحديث ومجامعها ومسانيدها » .

ولنا على المقريزي مأخذ إن قصد أن شيئاً من بذور الخلاف لم يكن يثور حتى بين طائفة من ضعفاء الايمان ، لأن كتب السنّة عرضت شيئاً من هذا الخلاف . ففي سنن الترمذي باب « فيما جاء في التشديد

---

١ خطط المقريزي ٤/١٨٠ .

بالخوض بالقدر [1] » عن أبي هريرة قال : « خرج علينا رسول الله ﷺ ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمرّ وجهه حتى كأنما فُقىءَ في وجنتيه حب الرمّان فقال : « أبهذا أمرتم ؟ أم بهذا أرسلت اليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر ، عزمت عليكم ألا تتنازعوا فيه » . وللعلماء أن يثيروا حول هذا الحديث شيئاً من الجدل : فيقولوا : إن الترمذي بعد روايته بيّن درجته فقال : « وهذا حديث غريب لا نعرفه إلا من هذا الوجه من حديث صالح المري » ، وإنه يعقب على ذلك بقوله : « وصالح المري له غرائب ينفرد بها لا يتابع عليها » . لكنّ هذا لا يكفي لتضعيف الحديث ، لأن الغريب قد يكون صحيحاً وحسناً وضعيفاً [2] ، ولو أن الترمذي احتمل ألا يكون النبي نَطَقَ بهذا لما تطوع بعنوان يجعله صريحاً واضحاً فيقول : « باب فيما جاء في التشديد بالخوض بالقدر » ، ونحن لو لم نفترض خوض بعض الصحابة في مسائل شائكة من مسائل القدر لغابت عنا الحكمة في حديث رسول الله الذي يقول فيه : « إذا ذكر القدر فأمسكوا » ! فلو لم يتجادلوا في القدر لما ثار وغضب !

وفي الصحيحين أحاديث تومئ إلى طائفة من المسائل كان يطرحها المؤمنون على رسول الله ﷺ متعلقةً بشؤون القدر : فعندما قال : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه ، كما تُنتَجُ البهيمة بهيمةً جمعاء » سوية الخلق « هل تحسون بها من جدعاء حتى تكونوا أنتم تجدعونها » [3] — يعني بذلك أنكم تجدونها

---

1 سنن الترمذي ٢/١٩ طبعة سنة ١٢٩٢ هـ .

2 راجع بحث الحديث الغريب في كتابنا « علوم الحديث ومصطلحه » .

3 قارن بصحيح مسلم بشرح النووي ١٦/٢٠٧ .

سوية الخلق ثم تجدونها مجدوعة ، فلولا جدعتم أنفها هل رأيتموها مجدوعة ؟ والمقصود أن البيئة هي التي تنشىء في نفس الطفل ألواناً من الأخلاق والتعاليم والعقائد ، لأن الطفل يرث أبويه في كثير من الأمور[1].
عندما قال ذلك سأله بعض الصحابة مستوضحين عن الغاية من حديثه أفرأيت من يموت صغيراً ؟ فأجابهم : « الله أعلم بما كانوا عاملين »[2]. وفي هذا الحديث دليل واضح على أن الصحابة قد أثاروا بعض المشكلات . إلا أن ابن قيم الجوزية في كتابه « شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل » لاحظ أن السؤال هنا ، ولو كان في الظاهر سؤالاً عن القضاء والقدر أو عن ذرية المشركين يوم القيامة ، إن هو إلا سؤال عن الأمر الفقهي[3]. فهل يعدّ هؤلاء الأطفال من المشركين ؟ وعلى رأي ابن القيم ومن أخذ برأيه ، ترتد المشكلة في أصولها إلى أحكام فقهية أكثر منها جدلية .

ويسترسل الشهرستاني في وصف بذور الخلاف الأولى ، ذاكراً قول طائفة من المشركين : « لو شاء الله ما عَبَدْنا من دونه من شيء » وقول طائفة : « أنُطعمُ من لو يشاءُ اللهُ أطْعَمَهُ » ثم يقول بعد ذلك : فهل ذلك إلا تصريح بالجبر ؟[4] أليسوا كأنهم يقولون : قد أجبرنا الله على أن نفعل الكفر بدل الايمان ؟ والحق أن في هذه الاعتراضات التي يذكرها القرآن « نماذج » أبدية للكفر والكافرين ،

---

١ قارن بمجموعة الرسائل الكبرى لابن تيمية ٢ / ٣٢٠ .
٢ صحيح البخاري ٢ / ٩٥ كتاب الجنائز (باب إذا أسلم الصبي فمات) .
٣ شفاء العليل ٢٨٥ .
٤ الملل والنحل ١ / ١٣ .

والشرك والمشركين ، فليس من الممكن إذاً أن يعدها الشهرستاني بذوراً أولى من الخلاف في حياة النبي الكريم .

ولم يقنع الشهرستاني بعرض هذه القضايا التي أثارها غير المسلمين ، بل استمر يقول : « واعتبر حالَ طائفة أخرى حيث جادلوا في صفات الله تفكراً في جلاله وتصرفاً في أفعاله ، حتّى منعهم القرآن وخوّفهم فقال : « ويُرْسِلُ الصواعقَ فيُصيبُ بها من يشاء وهم يجادلون في الله وهو شديدُ المِحال » ويعلّق قائلاً : « فهذا ما كان في زمانه عليه السلام وهو على شوكته وقوته وصحة بدنه ، والمنافقون يظهرون الإسلام ويبطنون النفاق . وإنما يظهر كفرهم في كل وقت بالاعتراض على حركاته وسكناته » . والشهرستاني في هذا أقرب إلى الاعتقاد بأن الذي وقع كان بمثابة القبسة الأولى أطلقها غير المؤمنين ، فتلقفتها بعض القلوب المريضة ثم عبرت عنها في الوقت المناسب .

حول كتاب النبي في مرض موته

وتبدأ اختلافات الصحابة منذ مرض النبي ، ويبدو الأمر طبيعياً ، فلما مرض عليه السلام أخذوا يفكرون بأن المجتمع الإسلامي سيخلو من هذه الشخصية الفريدة ، فمن يخلفها إذاً ؟ يقول الشهرستاني : « وأما الاختلافات الواقعة في حال مرضه عليه السلام وبعد وفاته بين الصحابة فهي اختلافات اجتهادية كما قيل ، كان غرضهم منها إقامة مراسم الشرع وإدامة مناهج الدين ، فأول تنازع وقع في مرضه رواه البخاري قال : « لما اشتد بالنبي صلى الله عليه وسلم مرضه الذي مات فيه قال : « إيتوني بقرطاس ودواة أكتب لكم كتاباً لا تضلوا بعدي »

فقال عمر : إن رسول الله ﷺ قد غلبه الوجع ، حسبنا كتاب الله . وكثر اللغط ، فقال النبي ﷺ : « قوموا عني ، لا ينبغي عندي التنازع » فقال ابن عباس : الرزية كل الرزية ما حال بيننا وبين كتاب رسول الله » (١) . والحق ما قاله ابن عباس ، فما أدراهم أن هذه الوصايا أخلاقية وسياسية ، أراد بها النبي أن يحصنهم في أقواله الأخيرة من الخلاف والنزاع ؟

وتحليلاً لهذه الحادثة التاريخية الخطيرة ، لا بدّ لنا من رَجْع النظر فيها لنستقي منها بعض العبر ، ولا بدّ لنا من الاعتراف بأنه لم يكن من المنتظر أن يقف من بين الصحابة مثل عمر ليقول ما قال ، حتى أكْبَرَ عبدُ الله بن عباس ، وهو حَبْرُ الأمة الإسلامية هذا الأمرَ ، وعدّهُ أكبرَ رزيّةٍ أصابت المؤمنين ، ولم يكن من المتوقع إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يختار المؤمنون غير ما يختاره لهم المعصوم . والرسول عليه السلام كثيراً ما ألقى على مسامع المسلمين أنه تركهم على المحجّة البيضاء ليلها كنهارها !

ومع ذلك يطلب منهم دواة وقرطاساً ليملي عليهم كتاباً لن يضلوا بعده ، فكان المفروض أن يستنتجوا من ذكره هذا الكتاب أشياء غير الجوانب التشريعية والعقَدية التي ما انفك القرآن يتنزل بها حتى آخر لحظة من حياة النبي عليه السلام ، وأن يرجحوا أن هذا الكتاب سيحتوي مسائل حساسة تتعلق بتصرفهم الاجتماعي . لقد رأى الرسول عليه السلام أن منيته قد دنت ، فأراد ألاّ يفسح أمام المسلمين مجالاً كي يتنازعوا بالقرآن على القرآن ، وبالسنّة على السنّة ، وبالتشريع

---

١ الملل والنحل ١/١٣ – ١٤ .

على التشريع ، وبالقانون على القانون . لذلك ودّ لو يضع لهم الخطة الدائمة ليتمسكوا بأمر الله لأنه أمر الله !

ولولا هذا لما قال رجل كابن عباس : « إن هذه كانت أكبر رزية حاقت بالمسلمين » !

تجهيز جيش أسامة

وإذا رجعنا إلى كتب الفرق وجدناها تذكر أثناء مرض النبي عليه الصلاة والسلام حادثة ثانية تشعرنا بأن في المسلمين من لعبت بهم بعض الأهواء البشرية التي لا فكاك منها لأحد في العالمين ، مع أن الرسول الكريم كان لا يزال بين أظهرهم . تلك هي حادثة تجهيز جيش أسامة بن زيد ، الحِبّ بن الحِبّ ، إذ كان من المفروض أن يتجهز — والرسول في مرضه — لهذه الغزوة الخطيرة ، وقال الرسول لصحابته: « جهزوا جيش أسامة ، لعن الله من تخلف عنه » . وكأن الرسول عليه السلام كان يستشف حجب الغيب ويدرك ما يكون من أمر المسلمين لو تهاونوا في مثل هذا الأمر الخطير ، فهو أمر تترتب عليه نتائج حاسمة في علاقات المسلمين بالدول الأجنبية ، لذلك لم يستنكف أن يستخدم عبارة « اللعن » ، ولكن هل استجاب القوم استجابة مماثلة ؟ لقد تخلف عن الغزوة قوم ورغب فيها آخرون . ونورد هنا عبارة الشهرستاني : « فقال قوم: يجب علينا امتثال أمر النبي وأسامة قد برز في المدينة . وقال قوم : قد اشتد مرض النبي عليه السلام ، فلا تسع قلوبنا

مفارقتُهُ والحالة هذه ، فنصبر حتى نبصر أي شيء يكون من أمره » (١) .

ولقد يخيل إلى كثير من مؤرخي الفكر الإسلامي أنْ لا ضَيْرَ فيما قالته الفئة المتخلفة ، لأنها لم تكن تمانع في طاعة النبي وامتثال أمره ، بل كانت تعتقد أن مرضه لم يكن يسمح لها بأن تفارقه ، فانتظرت وارتقبت الحوادث حتى تعرف كيف تنجلي هذه الغمة ، لعلّ الرسول عليه الصلاة والسلام في قوة شوكته وعافيته يأمرهم بغير هذا الأمر ، ولكن مجرد إقدامهم على التخلف يعد دون شك ثغرة من الثغرات لا ندري من أي مكان أُتُوها !

وجدير بالذكر أن الشهرستاني – بعد أن أورد النزاعين – (النزاع الأول حول الكتاب الذي أراد رسول الله ﷺ كتابته عند مرضه ، والنزاع الثاني حول تجهيز جيش أسامةْ) علّل إتيانه بهما بقوله : « فربما عدّ المسلمون ذلك من الخلافات المؤثرة في الدين » ، وهو يرى أن هذين النزاعين ليسا كذلك ، ويقول موضحاً : « وإنما كان الغرض كله إقامة مراسم الشرع في حال تزلزل القلوب ، وتسكين ثائرة الفتنة المؤثرة عند تقلب الأمور » .

كل هذا حدث في حياة الرسول عليه السلام وفي مرضه ولما يلحق بالرفيق الأعلى ، ونحاول أن نتصور الحياة في عهده عليه السلام على غير هذه الصورة ، خالية حتى من هذه النزاعات الصغائر ، فلا نكاد نصدق أنها حياة بشرية واقعية ، لأن أمثال هذه الاختلافات تتجاوب تجاوباً

---

١ الملل والنحل ١/١٤ .

كاملاً مع الطبيعة البشرية في كل زمان ومكان ، ولقد كان بعض الخلاف ولا سيما في مسائل التشريع متنفساً للأمة كلها ، ودليلاً واضحاً على سعة آفاق الفكر الاسلامي وسعة رحمة الله : إذ كان الصحابة يتفاوتون في تصوّر العقيدة . وفي إدراك بعض الأحكام والسنن التشريعية، وفي اختلافهم سعة للمقتدين بهم . ولذلك قال عمر بن عبد العزيز : « ما أحب أن أرى أصحاب رسول الله ﷺ لا يختلفون ، لأنه لو كان قولاً واحداً لكان الناس في ضيق ، وإنهم أئمة يقتدى بهم ، فلو أخذ رجل بقول أحدهم لكان سنّة » وهو يتحاشى كل سنّة يؤخذ بها عن غير رسول الله .

نزعات فطرية واتجاهات إنسانية

على أن هذه الاختلافات اليسيرة في عهده ، صلوات الله عليه ، لم تكن لتزيد — بعد تحليلنا لها — على اتجاهات فطرية ونزعات إنسانية لم يتيسر لها أن تشكل فرقاً أو شيعاً أو مذاهب أو مدارس ، لا كلامية ولا فقهية ، ولم يتح لها حتى أن تكون أحزاباً سياسية واضحة ، لأن النبي صلوات الله عليه بتعلياته وتصرفاته قضى على عصبية الجاهلية الرعناء ، وإنما أتيح لهذه النزعات الفطرية أن تتعقد وتجد طريقها للتعصب المذموم بعد وفاته عليه السلام ، فلقد زالت تلك الهالة المنيرة التي كانت تحيط بقلب كل مؤمن في حياة الرسول ، وذلك شأن الناس في كل زمان ومكان ، فما دام رائدهم بين أظهرهم أحاطوه وأحاطوا المعتقد الذي جاء به بهالة من الإجلال والتقديس ، حتى إذا رحل عنهم الرحيل الأبدي بدأت الأهواء البشرية تتلاعب بهم وتنذرهم بشر مستطير ،

وهذا ما حصل ، فالنشأة التي نشأت عليها الفرق الاسلامية كانت حزبية سياسية غذتها بقايا العصبية القبلية ، وأشعلها الاختلاف حول الإمامة .

ذلك بأن الإنسان هو الإنسان ، وما لم ترتفع بـه قدرة جبارة حتى تسويه بالملاك لا بدّ أن يظل قابلاً لأن تثور فيه ثائرة النزاع بين حين وآخر ، ولذلك عـادت العصبية بعـد وفاة النبي ﷺ بين الأمويين والهاشميين ، واتفق أن انتشر مذهب الخوارج فيما بعد بـين قبائل ربيعة بينما كانت الكثرة الغالبة من الأمة لمضر ، فلم يكن بد من أن يعود النزاع سيرته الأولى بين مضر وربيعة . والاختلاف نفسه حول الإمامة غذته – بعوامل شعورية أو غير شعورية – بعض التأثيرات العصبية أو بعض الحمية الجاهلية التي ما كان يعقل أن تزول إلى الأبد ، فإثر وفاة النبي عليه السلام مباشرة بدأ النزاع حول قضايا تمس تصور المؤمنين لشخص النبي قبل أن تمس الشخص الذي يمكن أن يخلفه ، وكان تصور شخص النبي وما يحيط به من تقديس لا يريده لنفسه سبباً في اشتعال شرر الخلاف حول الذي يمكن عقلاً أو منطقاً أن يخلفه ، وأن يكون له بعض جمال نفسه وبيانه ، وبعض رجحان نظره وسداد حكمته ، ولذلك وقع المسلمون يوم وفاة النبي عليه الصلاة والسلام بالذات في اضطرابات إن دلت على شيء فانما تدل على إدراكهم خطر تفكيرهم المستقبل القريب في أن يخلف هـذا الرسول العظيم خليفة ، وإلاّ لمرّوا بالحادثة مؤمنين إيمان الصابرين بأن كل نفس ذائقة الموت ، وأنه كما قال الله تعالى : « لكل أمة أجل فإذا جاء أجلهم لا يستأخرون ساعةً ولا يستقدمون » . لكنهم رغم هذه الآيات وقعوا في الاضطراب الشديد الذي قال فيه رجل قوي الشخصية ، رابط الجأش كعمر :

« من قال إن محمداً قد مات قتلته بسيفي هذا ، وإنما رفع محمد إلى السماء كما رفع عيسى بن مريم » . ولذلك رقى أبو بكر المنبر فقال : « من كان يعبد محمداً فإن محمداً قـد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حيّ لا يموت » ، ثم قرأ : « وما محمد إلا رسول قـد خلت من قبله الرسل ، أفئن مات أو قتل انقلبتم على أعقابكم ... » الآية .

وإنما جاز أن يسهو عمر عن هذه الآية التي في آل عمران : « وما محمد إلا رسول » من هول المصيبة وجسامة الخطب الذي نزل بهم بوفاة الرسول الأمين .

وما أن سمع القوم قول أبي بكر حتى رجعوا إليه ، وإذا عمر نفسه يقول : « كأني ما سمعت بهذه الآية حتى قرأها أبو بكر » . وإن قوله هذا ليصور الحالة النفسية التي كان عليها أكثر الصحابة بعد وفـاة الرسول .

أين يدفن رسول الله ؟

إن هذه البذور القليلة من الخلاف لم تنته بوفاة رسول الله صلوات الله عليه ، فقد زُيّن للمسلمين أن يختلفوا أيضاً في موضع دفنه عليه السلام ، لأن كل فئة أرادت دفنه في المكان الذي يبدو لها أنسب ، إما في البلد الذي كان مسقط رأسه ، وإما في الموطن الذي آزره ونصره . قال أهل مكّة من المهاجرين : « لا بدّ من ردّه إلى مسقط رأسه مكة لأنها مأنس نفسه ، وموطئ قدمه ، وموطن أهله ، وموقع رحله » . ورأى الأنصار دفنه بالمدينة ، لأنها دار هجرته وموطن نصرته . ووقفت جماعة ثالثة موقفاً وسطاً فقالت : لا يدفن في مسقط رأسه ولا في دار

هجرته ، بل يدفن حيث الأنبياء يدفنون ، وموطن الأنبياء عادةً بيت المقدس ، ومنه كان معراج النبي ﷺ إلى السماء ، وكانوا بهذا يصلون بحق بين موضوع روحي وموضوع تاريخي ، وإذا ببعضهم يذكر حديثاً عن رسول الله يفهم منه « أن الأنبياء يدفنون حيث يقبضون » أو « حيث يموتون » فيترك القوم النزاع فوراً ، ويتفقون على دفنه طبقاً لإرادته عليه السلام .

إن هذه الصور من النزاع لم تكن إلا « نماذج » لبعض المنازع الفطرية البشرية التي لا يسعها — وقد فقدت عظيمها — إلا أن تبدي آراء متغايرة في الحكم على أمور ذات صلة وثقى بشخصه العظيم .

وظهرت ضروب النزاع : منذ أن بدأ المسلمون يفكرون عملياً فيمن يخلف رسول الله ، فاضطربوا عند وفاته لاعتقادهم بأنهم لن يجدوا من يسد فراغه ، واضطربوا عند دفنه لأنه لم يكن من السهل أن يدفن في موضع يستغله شخص معين أو فئة ما أو بلد ما .

مسألة الإمامة

فالخلاف إذن — وإن بدا صغيراً — كان ينم عن الفكرة البعيدة المرمى التي كانوا يقصدون إليها في كل لفظ يتلفظون به ، ألا وهي : من يخلف رسول الله ؟ وزاد في هذا الخلاف أن الرسول نفسه لم يرسم في أحاديثه الشريفة مفهومات صريحة واضحة دقيقة لقضايا الحكم وصفات الخليفة والخلفاء ، غير أنه لدى مرض وفاته قال للناس : « مروا أبا بكر فليصل بالناس » فقال كثير من الصحابة : لقد رضيه رسول الله لديننا أفلا نرضاه لدنيانا ؟ !.. ولقد قاسوا قياساً مع الفارق ، فقد

يكون الرجل أصلح الناس في أمور الدين ، وأشد حياء من الفتاة في خدرها ، وأوثق صلة بربه من أكابر الزهاد ، ثم لا يقدر على الأمر الدنيوي إذا تولاه . ولا نريد أن نقول بهذا : إن أبا بكر لم يكن قادراً على تحمل هذا العبء الجسيم ، فتلك دعوى عريضة لا يجرؤ على الأخذ بها عاقل فضلاً على باحث ، ولكنا نقول : إن كان المسلمون قد ولوا أبا بكر خليفة بسبب رضى النبي به إماماً للصلاة فيهم فما كان هذا وحده أمراً كافياً كي يأخذ المسلمون بمثله ، إذ أن الإسلام عندما عرض لقضايا الحكم ، ولو بصورة مبدئية ، لم يذكر من أصوله إلا القواعد العامة ، فأوجب الشورى ، وفرض العدالة واتباع أوامر الله ، وألا يحكم الخليفة إلا بشرع الله . فكل من ظن المسلمون بـه خيراً لا ضير أن يتولى أمرهم ويوجه حياتهم الدنيوية ، غير أنا إذا رجعنا إلى التاريخ نستنطق فلسفة الأحداث فيه ، لاحظنا أن الطريقة التي انتخب بها بعض الخلفاء كانت ـ دون ما قصد ـ سبباً من أسباب استمرار الخلاف ، لأسباب شخصية وأخرى قبلية لا تزال فيها نعرة جاهلية .

لقد اتفق الجميع على ضرورة وجود إمام ، ولكنهم اختلفوا في الرجل الجمّاع لهذه الصفات العامة والقواعد الإسلامية المقررة في الكتاب والسنّة ، فأرادته الأنصار منها والسبب واضح في ذلك ، فهم أنصار رسول الله ومؤوُوه ، واعتقد المهاجرون خلاف ذلك لأنهم السباقون للإسلام ، وأما بنو هاشم فقد رأوا أنهم أجدر من غيرهم بالخلافة ، وقد يكونُ لهم فيها حق صريح لو أن علياً تقدم من تلقاء نفسه ونافس أبا بكر أو عمر : فما كان من المعقول أن يتقدم عليه أحد، وهو ربيب رسول الله وزوج ابنته فاطمة !

وبدأ الخلاف يتخذ صورته الحسية في سقيفة بني ساعدة . وغريب

حقاً أن يختلف المسلمون ولمّا يُوارَ الرسول التراب وعليّ مشغول بدفنه !

يقول الشهرستاني في (الملل والنحل) : « الخلاف الخامس في الإمامة : وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة ، إذ ما سلّ سيف في الإسلام على قاعدة دينية مثلما سُلّ على الإمامة ، ولقد سهل الله ذلك في الصدر الأول ، فقد اختلف المهاجرون والأنصار ، فقالت الأنصار : منا أمير ومنكم أمير ، واتفق الأنصار على رئيسهم سعد بن عبادة الأنصاري ، فاستدركه أبو بكر وعمر في الحال بأن حضرا سقيفة بني ساعدة ، وقال عمر : كنت أزوّر في نفسي كلاماً في الطريق ، فلما وصلنا إلى السقيفة أردت أن أتكلم فقال أبو بكر : صه يا عمر ، ثم قام أبو بكر فحمد الله ، وذكر ما كنت أقدره في نفسي ، فكأنه يخبر عن غيب ، فقبل أن يشتغل الأنصار بالكلام مددت يدي إليه فبايعته وبايعه الناس ، وسكنت النائرة [1] ، إلا أنّ بيعة أبي بكر كانت فلتة وقى الله المسلمين شرها ، فمن عاد إلى مثلها فاقتلوه ، فأيما رجل بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فانها تغرّة [2] يجب أن يقتلا » .

واستجاب الناس لأبي بكر لأنه صديق النبي وصاحبه في الهجرة ، وإذا مضى الأمر بسلام مع أبي بكر فانه لن يمر مع غيره بمثل هذه السهولة ، وإنما سكتت الأنصار عن دعواهم لرواية أبي بكر عن الرسول ﷺ « الأئمة من قريش » ، وهو حديث مروي عن رسول الله رواه

---

١ النائرة — بالنون — مثل الثائرة بالثاء : الفتنة .
٢ مصدر غررته ، إذا ألقيته في الغرر .

الطبراني بسند جيد[١] .

ومهما يكن من أمر ، فان مؤرخي الفكر يكادون يتفقون على أن أبا بكر لما عاد إلى المسجد انثال الناس عليه وبايعوه عن رغبة ، سوى جماعة من بني هاشم وسوى أبي سفيان من بني أمية ، أما علي فكان مشغولاً بما أمره به النبي من تجهيزه ودفنه وملازمة قبره من غير منازعة ولا مداخلة .

لقد كانت بيعة أبي بكر للخلافة أول فتنة أو «فلتة» وقى الله المسلمين شرها ، وكانت مقدماتها الأولى كنتائجها ذات طابع سياسي يتلخص في اختيار شخص دون شخص للخلافة ، ولكن ما حدث بعد سقيفة بني ساعدة في زمن أبي بكر نفسه لم يكن كله مصبوغاً بهذه الصبغة السياسية أو العصبية الموروثة ، وإنما اتخذ طابعاً جديداً سمحت به حياة المسلمين الاجتماعية ونظرتهم إلى الحياة من الوجهة التشريعية الاجتهادية .

من مظاهر الخلاف في عهدي الشيخين أبي بكر وعمر

وعرض علينا معظم مؤرخي الفكر الاسلامي صوراً مما حدث من النزاع زمن أبي بكر ، فلم تَعْدُ هذا الضربَ الاجتهادي المنقب عن الحكم والأسرار ، والمتسائل عن الحلال والحرام ، فقد اختلفوا في أمر فدك ، وفي تاركي الزكاة ، وفي قضية جمع القرآن .

---

١ قارن بتلقيح المفهوم في تنقيح صيغ العموم للحافظ العلائي . وفي «التبصير في الدين للاسفراييني ص ٢٦» أن أبا بكر لما قال هذا القول صدقوه في روايته ، ونزلوا على قضيته ، واتفقوا على قوله ، فزال هذا الخلاف أيضاً ببركة الصديق» .

أما فدك فأمرها صريح في التاريخ : لقد كانت فاطمة بنت رسول الله تعتقد أن من حقها أن ترث فدكاً أو تتملكها ، ولكن جاء من علماء الصحابة من ردد أمامها قول أبيها : « نحن معاشر الأنبياء لا نورث ، ما تركناه صدقة » ، ولقد كان هذا الحديث كافياً لأن تُدْفَعَ فاطمة عن التفكير في ملاحقة هذه الدعوى .

أما قضية قتال مانعي الزكاة فلسنا بحاجة إلى التفصيل فيها ، وحسبنا أن نذكر أن قوماً قالوا : لا نقاتل أولئك المانعين للزكاة لأنهم يشهدون أن لا اله إلا الله ... ومجرد التلفظ بالشهادة كاف لتحريم دم الإنسان ومنعه من كل أذى . وأن آخرين قالوا بمقاتلتهم ، كما قال أبو بكر : « لو منعوني عقالاً كانوا يؤدونه لرسول الله لقاتلتهم عليه » ، وأنّا علمنا من التاريخ الصحيح أن أبا بكر ذهب بنفسه لقتالهم ، وأن جماعة من الصحابة وافقوه ، فوجد المسلمون أن من الخير موافقته على رأيه .

وأما مشكلة جمع القرآن فلا حاجة للحديث عنها هنا بعد أن أشبعناها بحثاً في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » . وبعد زمن أبي بكر – الذي لم يحدث في فترات حكمه إلا ما وصفناه من الأمور التشريعية والعقدية الجانبية مما لا يمسّ الكيان الإسلامي مساً خطيراً – برزت مشكلة جديدة: ألا وهي تنصيص أبي بكر بنفسه لعمر بالخلافة ، وقد وقع هذا التنصيص عند الوفاة ، فانقسم الناس فريقين كما هي أحوال الانقسامات في كل مجتمع ، قال قوم : « قد وليت علينا يا أبا بكر فظاً غليظاً » وارتفع الخلاف بقول أبي بكر : « لو سألني ربي يوم القيامة لقلت ولّيت عليهم خير أهلهم » وهذا اصطلاح قد اصطلح عليه أبو بكر بينه وبين نفسه ، وبينه وبين الله ، وربما لم يكن رأي عامة المسلمين ،

فلا بدّ أن يكون بينهم من فكر بمخالفة أبي بكر لو استطاع لعصيانه سبيلاً ، ومن فكّر بتعيين شخص غير عمر لفظاظته ، وإن كانت الأيام قد أثبتت أن تلك الفظاظة لم تك إلا لصالح الأمة الإسلامية ، فقد كان شعار عمر : « خير لي أن أعزل كل يوم والياً من أن أبقى ظالماً ساعةً من نهار » . على أن نفراً من الناس في تلك الفترة العصيبة بدؤوا يعتقدون أن السلطة الدينية يجب أن تفرضها على الناس سلطة إلهية فجعلوا السلطة بذلك مفروضة لا منتخبة ، تعينها إرادة السماء كما تعين الأنبياء ، وتصطفي المرسلين .

ووقع في زمن عمر ما وقع زمن أبي بكر من خلاف حول بعض القضايا الاجتهادية . ومن المسائل الفقهية التي وقع النزاع عليها في زمنه: مسألة ميراث الجد ، ومسألة ميراث الإخوة ، ومسألة من يموت وليس له أخ أو أخت ، ومسألة عقل الأصابع ، والديات في الأسنان ، ووقع الخلاف حول حدود بعض الجرائم فيما لم يرد فيه نص شرعي صريح .

أما الأمر الذي كان يشغل المسلمين فهو الفتح ، إذ كانوا مشغولين بقتال الروم وغزو العجم ، وفتح الله على المسلمين ، فكثرت السبايا ، وازدادت الغنائم ، ودانت العرب ، ولانت العجم ، كما هو تعبير الشهرستاني في « الملل والنحل » [1] .

الفتنة الكبرى في عهد عثمان

وبعد وفاة عمر ذي الحزم الشديد ثارت مشكلات جديدة ، كان

---

١ الملل والنحل ١/ ١٨ .

السبب الأكبر في إثارتها هي «الشورى» التي جعلها الله من أوصاف المؤمنين ، وعلمهم أن يتحلّوا بها ، وأن يدركوا أنها أعظم مزية لهم ولأمتهم ، ولكنها كانت سلاحاً ذا حدين ، فهي كالحرية إذا أسيء احترامها أفسدت الأخلاق والضمائر !! إن الفتنة الكبرى في عهد عثمان إنما ترتد إلى طريقة اختياره ، فقد كانت طريقة شورية فتحت الباب أمام أصحاب الآراء الحرة ولو أرادوا بها النزاع والشقاق . وإذا لاحظنا أن أبا بكر انتخب بشبه إجماع ، وأن عمر قد نص على خلافته أبو بكر وأخذ له البيعة ، فان عثمان لم ينتخب بإجماع ولا بشبه إجماع ، ولم ينتخبه الخليفة ، ولم يكن ليبرز على الناس أو يظهر بعلمه كعلي ، أو حزمه كعمر ، أو سياسته كأبي بكر ، وإنما أعانه على تولي الخلافة أمويته وقرشيته حتى أن المسلمين لما تساءلوا عن الدوافع التي تحملهم على الرضى به خليفة لم يجدوها إلا دعوة قرآنية عامة إلى طاعة أولي الأمر والقضاء على كل نزاع في المهد .

جعل عمر الأمر بعده بين ستة يختار واحد منهم ، فاتفق أولئك الستة على عثمان ، ولا نعلم ما دار في نفوس هؤلاء حتى اختاروه بالذات قبل سواه وأخذوا له البيعة ، وسواء أعلمنا الكثير من بواطن الأمور أم جهلناه فانا لا نجهل أن نفراً من الصحابة لم يرضوا عن عثمان ، وأنهم بايعوه وفي نفوسهم شيء كالمقداد بن الأسود .

واشتد النزاع بسبب تقريبه لأقاربه ومعارفه ، وإذنه للمهاجرين بالذهاب إلى المدينة حيث الأنصار يتجادلون ويحتك بعضهم ببعض ، وينشأ عن هذا ما ينشأ من أسباب الجدل والخصومة وتذكر العصبية الجاهلية الرعناء .

ويبدو مع ذلك أن أكثر المؤرخين كانوا مقتنعين بأن الأمة كلها وجدت من الخير لها الإجماع على عثمان . فاذا قرأنا عبارة الشهرستاني تحت عنوان : « في أمر الشورى واختلاف الآراء فيها [1] » وجدناه يستخلص أول ما يستخلص محاسن الشورى وفضائلها حول من اختارته الأمة ثم يقول : « واتفقوا كلهم على بيعة عثمان ، وانتظم الأمر ، واستقرت الدعوة في زمانه ، وكثرت الفتوح ، وامتلأ بيت المال ، وعاشر الخلق على أحسن خُلُق ، وعاملهم بأبسط يد ، غير أن أقاربه من بني أمية قد ركبوا نهابر [2] فركبته ، وجاروا فجير عليه ، ووقعت في عهدهم أحداث كلها محالة على بني أمية » .

وهكذا جنى على عثمان أقاربه ، فقد كان يؤثر تقريبهم منه ولو كانوا ممن طردهم رسول الله صلوات الله عليه أو أقصاهم . لقد ردّ عمه الحكم بن أمية [3] إلى المدينة بعد أن طرده رسول الله وأصبح يدعى «طريد رسول الله» . وآوى عبد الله بن سعد بن أبي سَرْح لأنه كان رضيعاً له — وكان النبي قد أهدر دمه — وولاه مصر أيضاً بأعمالها ، كما ولّى عبد الله بن عامر البصرة فأحدث فيها من الأحداث ما جعل المؤمنين ينقمون عليه وعلى عثمان . ومن الغريب أنه أقدم على نفي بعض الصحابة الذين كان لهم بين إخوانهم مقام محمود كأبي ذر الغفاري ، لأن معاوية حرّضه على نفيه ، وذلك بعد أن قال حبيب الفهري لمعاوية :

---

١ الملل والنحل ١ / ١٨ .

٢ النهابر في الأصل : جبال الرمل المشرفة . ويراد بها هنا المهالك . ومن ذلك قول عمرو بن العاص لعثمان : « إنك قد ركبت لهذه الأمة نهابر من الأمور فركبوها منك ، وملت بهم فمالوا بك . اعدل أو اعتزل » .

٣ أسلم الحكم يوم الفتح . وقد سمي طريد رسول الله لأن النبي نفاه من المدينة إلى الطائف ، وظل منفياً في خلافة أبي بكر وعمر . ولكن عثمان رده . وتوفي الحكم في خلافة عثمان .

« إن أبا ذر لمفسد عليكم أهل الشام ، فتدارك الشام إن كان لك فيه حاجة » . فشكا معاوية أبا ذر إلى عثمان فأحضره هذا إلى المدينة ثم نفاه إلى «الرّبذة» . ولما آوى عبد الله بن سعد بن أبي سَرْح وولاه مصر بعد عمرو بن العاص ، أخذ عمرو يؤلب الناس على عثمان .

وربما أشعل الأمر وزاده استفحالاً أن بني أمية لم يكونوا يسمحون لعثمان بالإصغاء لنصح الناصحين ، فلما تألب المصريون على عثمان استعان بعلي كرم الله وجهه فأشار عليه علي أن يلقي على مسامع الناس كلاماً لطيفاً رقيقاً لعلّ قلوبهم تتأثر به فتقبل عليه . وتكلّم عثمان بهذا حتى أبكى الناس ، ولكن مروان بن الحكم الأموي أخذته النعرة الأموية فقال لعثمان : « بأبي أنت وأمي . والله لوددت أن مقالتك هذه وأنت ممتنع منيع ، إذن لكنت أول من رضي بها وأعانك عليها ، ولكنك قلت ما قلت حين بلغ الحزام الطُّبْيَيْن[1] ، وخلّف السيل الزُّبى[2] ، فلا يسمعن أحد لكلامك » فيقول له عثمان : « فاخرج إليهم أنت فكلمهم فإني لأستحيي أن أكلمهم » . لقد غلب عثمان حياؤه ، وكان حقاً أشد حياء من الفتاة في خدرها ، حتى خرج قريبه مروان[3] فقال — والناس في تزاحمهم يركب بعضهم بعضاً — : « شاهت الوجوه ، كل إنسان آخذ بأذن صاحبه ، جئتم تريدون أن تنزعوا ملكنا من أيدينا ! اخرجوا عنا وارجعوا إلى منازلكم ، فإنّا والله غير مغلوبين على أمرنا . »

---

١ الطبي — بضم الطاء وكسرها — حلمة الثدي . و بلغ الحزام الطبيين مثل يضرب لشدة الأمر .
٢ الزبى — جمع زبية — المرتفعات من الأرض .
٣ كان مروان كاتب سر عثمان . ولي مصر وملكها واستعمل عليها ابنه عبد العزيز ، ثم عاد إلى دمشق وتوفي سنة ٦٥ هـ .

إن أضيف إلى هذه الأمور كلها نقمة بعض الطوائف التي اعتنقت الاسلام ظاهراً ولم يدخل قلوبها ، ترادفت عوامل يأخذ بعضها برقاب بعض كي تثير جميعاً الفتنة الكبرى في عهد عثمان . ولعلنا نتصور شيئاً من هذا الخطر ومن هذه الفتن المتوقعة إن نحن أيقنا تاريخياً بصدق الكلمة التي وجهها أبو ذر الغفاري لعثمان بالشام متألماً متضجراً متبرماً : « والله يا عثمان لقد حدثت أعمال ما أعرفها ، والله ما هي في كتاب الله ولا سنة نبيه ، والله إني لأرى حقاً يطفأ ، وباطلاً يحيا ، وصادقاً مكذباً ، وأثَرَةً بغير تقى ، ومالاً مستأثراً به ! »

فأما تلك الطوائف الناقمة على الاسلام ، التي أحسنت لعب دورها الخطير في تلك الحقبة العصيبة ، فيمثلها عبد الله بن سبأ بن السوداء الذي أحدث — كما يقول المقريزي [1] — القول بوصية رسول الله ﷺ لعلي بالإمامة من بعده ، ولم يكن أمر هذه الوصية قبل عبد الله بن سبأ بالمعروف ولا الشائع . لقد كان عبد الله يهودياً فأسلم فكان يعرف إذن كثيراً من الكتب السابقة التي تأبى إلا أن تجعل لكل ظاهر باطناً ، ولكل شيء حداً ومطلعاً ، ولكل مطلع خاتمة ونهاية ، ولكل خاتمة ارتباطاً بأمر من أمور السماء ، فلما أحدث القول بوصية رسول الله ﷺ لعلي بالإمامة أكد لشيعته أن علياً هو وصي رسول الله وخليفته بالتنصيص والتعيين ، فكأن الخلافة أصبحت مفروضة فرضاً من الإله ، وليست اجتهاداً يتبع به الناس مصالحهم وأحوالهم وأزمانهم ، فكان لا بدّ له تبعاً لهذا من أن يضخم الأمر ويجسمه فيقول برجعة علي

---

١ خطط المقريزي .

إلى الدنيا بعد موته ، كما يقول تبعاً لا أصلاً برجعة رسول الله ﷺ إلى الدنيا ، وأن يزعم أن علياً لم يقتل ، وأنه حي ، وأن فيه الجزء الإلهي ، وأنه هو الذي يجيء في السحاب ، وأن الرعد صوته ، والبرق سوطه ، وأنه لا بدّ أن ينزل إلى الأرض فيملأها عدلاً بعد أن ملئت جوراً .

ويروي الطبري في تاريخه أن ابن سبأ أتى مصر فقال : « لَعَجَبٌ ممن زعموا أن عيسى يرجع إلى الدنيا ويكذّب بأن محمداً يرجع مع أن الله عزّ وجل يقول : « إن الذي فرض عليك القرآن لرادّك إلى معاد » [1] ، ألستم ترون محمداً أحق بالرجعة من عيسى ؟ ثم يقول : « إنه كان ألف نبي ، ولكل نبي وصي ، وكان علي وصي محمد » ، ثم يقول : « إن محمداً خاتم النبيين وإن علياً خاتم الوصيين » [2] .

في هذه الظروف نبت مذهبان ، أحدهما المذهب الشيعي متأثراً في بعض مظاهره بآراء ابن سبأ ، والآخر المذهب الخارجي الذي كان أثراً لموقف بعض شيعة علي من علي نفسه .

---

١ قارن تاريخ الطبري ٥/٩٨ بالكامل لابن الأثير ٣/٥٩ .

٢ في فرق الشيعة للنوبختي ص ٢٢ أن ابن سبأ قال للذي نعى علياً : « كذبت ، لعلمنا انه لم يمت ولم يقتل ، ولا يموت حتى يملك الأرض » .

الفَصْلُ الثَّالِث

نشأة الفرق

الشيعة

عسير علينا تحديد الوقت الذي ابتدأت فيه النواة الأولى للتشيع تبرز إلى الوجود ، فليس من المسلم بـه لدى جميع الباحثين ، من قدامى ومحدثين ، أن علياً في حياة النبي كان يفكر بالخلافة ، وأنه عند وفاة النبي كان مشغولاً بأمرهـا ، وأنه ظـل بعد وفاة النبي مشـغولاً بها أيضاً .

وحين نأخذ من الوجهة التاريخية بالرأي القائل : إن الشيعة نبتت في زمن النبي وحياته فانما نقصد – مع كثير من التجوز والتحفظ – أن بعض الصحابة الذين أكبروا علم علي وقرابته من النبي وشجاعته وزهده وخدماته الجلّى للاسلام ، قـد اعتقدوا أن من الضروري أن يكون عليّ أول من يخلف النبي ﷺ ، ولا سيا بعد أن سمعوا من النبي نفسه كلمات في حق علي تكرّمه أعظم التكريم . ولو تخففنا من تبعات التجوّز

في التعبير لآثرنا أن نقول : إنه لم يتح لهؤلاء أن يظهروا ظهوراً صريحاً بمذهبهم لا في زمن الرسول ولا في زمن أبي بكر وعمر ، وإنما بدأ ظهورهم يتخذ شكله الصريح الواضح في زمن عثمان عندما أنشأت الفتن تثور حقاً وكان لا بد لها أن تثور .

وإذا فرضنا ان كل من أحب علياً أو فضله من الصحابة متشيع له فقد كان بين الصحابة حتى في عهد النبي شيعة لربيبه علي ، منهم : أبو ذر الغفاري ، والمقداد بن الأسود ، وجابر بن عبد الله ، وأبيّ ابن كعب ، وأبو الطفيل عامر بن واثلة ، وعباس بن عبد المطلب وجميع بنيه ، وعمار بن ياسر ، وأبو أيوب الأنصاري .

وفي وسعنا أن نتصور أن الفكرة بدأت محبة ، وأن المحبة أصبحت هياماً ، والهيام استحال عشقاً ، والعشق غلواً وتقديساً ! ومن خلال هذه المعاني بدأت الأفكار العاشقة الولهى تتخذ صوراً حزبية وعصبية !

ولقد اشتهر على الألسنة أن معاوية سنّ سنّة سيئة — إن صحت فعليه وزرها إلى يوم القيامة — هي أمره بلعن علي على المنابر ، ويقال : إن اللعن استمر في عهد الخلفاء بعده حتى عهد عمر بن عبد العزيز ، ولقد يكون هذا صحيحاً ، وإن حاول بعض الباحثين أن يرى في اللعن كذباً موضوعاً اختلقه العباسيون كي يكرهوا الناس قاطبة بعهد الأمويين [1] .

---

[1] ومن أوضح هذا الرأي بحجج يصعب ردها المستشرق كولدتسيهر في كتابه «دراسات عن الحديث النبوي» . وانظر منه بوجه خاص :

Goldziher, Etudes sur la Tradition Islamique, Chap. III
La Tradition et les luttes de parti dans l'Islam, PP. 107-159.

ولكن ما اشتهر على الالسنة وتواتر في الكتب لا بدّ له من سند صحيح . ونحن نعلم أن زوج رسول الله ﷺ أم المؤمنين أم سلمة في كتاب كانت قد أرسلته إلى بعض أولئك اللعّانين قالت : « إنكم تلعنون الله ورسوله على منابركم ، وذلك أنكم تلعنون علياً ومن أحبه ، وأشهد أن رسول الله أحبه » . ونعلم أيضاً أن الحسن والحسين قتلا في عهد يزيد وهما سيدا شباب أهل الجنة كما ذكرت الأحاديث النبوية . ونعلم أيضاً أن بنات الحسين وعلي قد أخذن سبايا إلى يزيد ، وكان لا بدّ لهذا كله من إثارة الاشمئزاز والاستياء في قلوب المؤمنين عامة فضلاً على أنصار علي وأصحابه بوجه خاص .

وإذا نشأت مبادئ الشيعة في مصر زمن عثمان فما أتيح لها أن تنتشر هناك بل أخذت طريقها إلى العراق ، لأن علياً قد أقام مدة خلافته فيه ؛ ولأن العراق كان ملتقى التصارع الفكري والحضارات والفلسفات. ولعل أنواع الفلسفات المستقرة في أرضه قد توغلت في المذهب الشيعي ، فلم يفلت من تأثير العراق أحد من هؤلاء القادمين عليه ، المحاولين ترجيع أصدائه القديمة ، وتخليد حضاراته المعاصرة الجديدة . ومن هنا انقسمت الشيعة إلى قسمين : معتدلين وغلاة .

لا فروق جوهرية بين أهل السنّة ومعتدلي الشيعة

فأما المعتدلون فما نرى بينهم وبين من اصطلح على تسميتهم بالسنيين إلا فوارق طفيفة لا تكاد تذكر ، ولو أن كلا الطرفين عقل لأمكنه أن يمحوها مع الأيام ، ولا بد من محوها : ها هو ذا ابن أبي الحديد يحدثنا عن مذهبه فيقول : « وكان أصحابنا أصحاب النجاة

والخلاص والفوز في هذه المسألة لأنهم سلكوا طريقاً مقتصدة ، قالوا : إن علياً أفضل الخلق في الآخرة ، وأعلاهم منزلة في الجنة ، وأفضل الخلق في الدنيا ، وأكثرهم خصائص ومزايا ومناقب ، وكل من عاداه أو حاربه أو أبغضه فانه عدو الله سبحانه وتعالى وخالد في النار مع الكفار والمنافقين [1] ، إلا ان يكون ممن ثبتت توبته ، ومات على توليه وحبه » .

وأن ابن أبي الحديد المعتزلي ذا الميول الشيعية لم يخترع أحاديث الثناء على علي اختراعاً ، وإن هو قدّم منها العشرات فان أهل السنّة يقدّمون المئات ، منها قول رسول الله صلوات الله عليه : « حربك حربي وسلمك سلمي » ومنها قوله : « اللهم والِ من والاه ، وعاد من عاداه » وقوله : « لا يحبك إلاّ مؤمن ، ولا يبغضك إلا منافق » وكلها صحيحة ولا نقول حسان .

وأما الغلاة ففرقهم كثيرة ، وقد انحرف معظمهم عن المذهب الشيعي انحرافاً بعيداً ، وإنما يجمعهم مع الشيعة أن هؤلاء وأولئك شايعوا علياً على وجه الخصوص [2] ، بمعنى أنهم أحبوه وفضلوه . ولهذه المشايعة آثار كثيرة أهمها قولهم بإمامة علي وخلافته نصاً ووصية ، إما بطريقة جلية صريحة وإما بطريقة خفية ضمنية ، فقد اعتقدوا أن الإمامة لا يجوز أن تخرج من نسله ، ولا بدّ أن تبقى في عَقِبِهِ وأولاده من بعده ، فان خرجت من نسله فبظلم وقع على نسله أو بتقية من عنده

---

١ يلاحظ هنا الغلو في تخليد محارب علي في النار مع الكفار والمنافقين. ولكن الفكرة على وجه العموم مقبولة ، وتظل فكرة التخليد أو عدم التخليد موضع أخذ ورد كما هي الحال في كثير من العقائد المتنازع عليها بين أهل السنة والمعتزلة مثلا .

٢ الملل والنحل ١ / ٢٣٤ .

يتقي بها أذى الناس كما فعل النبي عليه السلام أول أمره عندما كتم دعوته وبات يدعو إلى الله سراً .

واستنبطوا من ذلك أن قضية الإمامة قضية دينية سماوية إيحائيـة ، وليست مصلحية ولا دنيوية ولا اجتهادية ، فهي لا تناط باختيار العامة ولا باختيار أهل الحل والعقد ولا أهل الشورى ، وإنما ينتصب الإمام متى نصبوه ، والذي نصبوه قـد نصبه الله ، والذي نصبه الله قد عينه منذ الأزل . وعدوا لذلك قضية الإمامة قضية أصولية لا اجتهاديـة ، ثم انتقلوا مـن القول بوجوب التعين والتنصيص إلى القول بثبوت عصمة الأئمة ، ثم اختلفوا فمنهم من يقول : إن الإمام معصوم عن الكبائر والصغائر ، وإن النبي غير معصوم ، ومنهم من يرى أن الإمام والنبي معصومان . ويجمعهم القول بتولي من تولاه علي والبراءة من كل ما تبرأ منه علي إلا في حالة التقية .

والشيعة المعتدلون لا يرضون عن غلو الغالين [1] ، ويرون أن عقائد الغلاة منحرفة ، على جلّها طابع فلسفي لا يخفى على أحد : فيه أثر يوناني تارة ، وهندي تارة ثانية ، ويهودي تارة ثالثة أخرى . فهم يعتقدون ما يلي :

١ — التجسيم « تجسيم المعبود » أي أن الله جسم .
٢ — البداء : أن الله يبدو له الشيء ثم يغيره متى شاء .
٣ — رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة .
٤ — تفضيل الأئمة على الأنبياء والملائكة .

---

١ انظر الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة للأستاذ هاشم معروف الحسني ص ٥٩ في فصل « الفرق المنسوبة إلى الشيعة » .

٥ – ضرورة معرفة الإمام ، ومن مات ولم يعرفه مات ميتة جاهلية .
٦ – أن الإمام القائم علام الغيوب .
٧ – أن الناسخ والمنسوخ يكون في الأخبار كما يكون في الشرائع .
٨ – إثبات الوعيد لمخالفيهم .
٩ – إبطال الجهاد .
١٠ – سبي نساء مخالفيهم وإن كن مؤمنات موحدات .
١١ – التقية ولا سيما بصورها المبالغ فيها .

انحراف الغلاة عن أصول الشيعة

رأينا أن الشيعة هم الذين شايعوا علياً إمام الهدى وناصروه على وجه الخصوص ، ونودّ أن نستخلص من ذلك أن التشيع بمدلوله التاريخي الصحيح مبرّأ من الانحراف ، منزّه عن الالتواء ، وأنه – بصَوْنِه عقيدة آل البيت المطهّرين – حملَ إلى الناس تعاليم الإسلام صافيةً من ينبوعها النمير : بيت النبوة العظيم !

ولو أتيح للتشيع أن يبقى على صفائه ، لظل الشيعة إلى يومنا هذا الطائفة القائمة على الحق من أمة محمد خاتم النبيين ، لأنهم جاهدوا في سبيل إعلاء كلمة الله ، ونشر تعاليم هذا الدين ، ومقاومة الحكام المتهاونين به ، جهاداً لا يزال مضرب الأمثال ، ولكن بعض العوامل والظروف أسهمت إلى حد كبير في تعكير ذاك النبع النمير !

إنه الغلوّ الذي أغرى فئات من المنتسبين إلى التشيع بالذهاب كل

مذهب في تقديس الأئمة من آل البيت ، حتى أفرطوا فيما وضعوه من آراء ونظريات تدور على أصول التشيع . وإنه الافتراء من قِبَل أعداء الشيعة الذين استماتوا لتشويه التشيع ، وتفننوا في الدس على مبادئه وتعاليمه ، حتى سلكوا في فرق الشيعة كل المبتدعين في الدين ، الضالين عن الحق ، المنحرفين عن الصراط المستقيم[1] .

والحقّ أن الشيعة — كالسنّة وككل فرقة دينية — منهم المعتدلون الداعون إلى سبيل الله بالحكمة والموعظة الحسنة ، الذين لا يختلفون حتى يومنا هذا عن جمهور المسلمين المعروفين باسم « السنيين » إلا بمفهومهم الخاص لمشكلة الإمامة والوصاية ، وهي مشكلة لا تبلغ أن تكون فارقاً جوهرياً حاسماً بين أبناء الدين الواحد ، المتجهين إلى قبلة واحدة ، والمجاهدين في سبيل الله على هدى ونور .. ومنهم الذين غلوا وانحرفوا عن الاسلام ، وانحرفوا بذلك عن التشيع أيضاً ، ولكن الشيعة حُمّلوا أوزارهم لأنهم انتسبوا إليهم مُذْ شاركوهم في مشايعة علي وتقديس آل البيت . وأكبر الظن أن هؤلاء الغلاة تستّروا بالتشيّع لترويج آرائهم ومفترياتهم على الإسلام[2] .

وبعد هذا التمهيد الذي لا مفرّ منه ، ولا سبيل إلى إنكاره ، إليك صوراً وأنماطاً من عقائد هؤلاء المنحرفين عن الشيعة الذين سلكهم مؤرخو الفرق في أهل التشيع جهلاً أو تجاهلاً ، وعفواً عن حسن نية أو تعمداً وتحاملاً . ونؤثر — توضيحاً للحقائق — أن نسميهم « الغلاة » هكذا إطلاقاً من غير تخصيصهم بالشيعة ، لأن الغلوّ آفة تعتري طوائف من جميع المذاهب في مختلف الأجيال .

---

١ قارن بالشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ٢٧٣ .

٢ المصدر نفسه ٦٣ .

١ – التجسيم :

تحدثت كتب الفرق فأسهبت الحديث عن طائفة سمتها « الهشاميه » نسبة إلى هشام بن الحكم ، وأدرجت بين أقوالها نظريات منحرفة عن أصول الاسلام وتعاليمه ، بما تلقيه على الذات الالهية من ظلال التشبيه ومعانيه . ولقد حملت هذه الأقوال أهلَ الفرق الاسلامية المختلفة ، حتى المعتزلة ، على مهاجمة هشام هذا ووصمه بالشذوذ والضلال ، وفيه قال بعضهم :

ما بالُ من ينتحل الإسلاما   متخذاً إمامه هشاما [1]

وجاء في بعض الروايات أن الإمام جعفر بن محمد منعه من الدخول عليه ، لما بلغه عنه من القول بالتجسيم ، فاضطر هشام للاعتذار عما سلف منه بأنه لم يدرك أنه في هذا يخالف رأي جعفر ، ولذلك تاب إلى الله ابتغاء مرضاة إمامه [2] . على أن السيد هاشم معروف الحسني يرى أن ذلك كله مجرد افتراض [3] ، وأن الشواهد الموثوقة المتعددة تؤكد أنّ هشاماً منذ نشأته لم ينحرف عن التشيّع ، ولم يعتنق غيره مذهباً ، وأن الأئمة أنفسهم رفعوا شأنه ، وفضلوه على الأجلة من أصحابهم [4] .

وقد يكون هذا كله صحيحاً ، وقد يكون هشام من أقوى أنصار

---

١ قارن الشافي للسيد المرتضى ص ١١ بالتبصير في الدين للاسفراييني ص ١٠٦ .

٢ انظر هشام بن الحكم للشيخ عبد الله نعمة ، كما ذكر ذلك صاحب « الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ص ١٧٤ » .

٣ الشيعة ١٧٤ – ١٧٥ .

٤ قارن بالشافي للسيد المرتضى ص ١٢ – ١٣ .

التشيع ، وقد يمكن تأويل بعض أقواله رفعاً لمدلول التجسيم والتشبيه ، ولكنّ الدفاع عن أمثاله — دون تأويل نظرياتهم — لا يجدي علماء التشيع شيئاً ، ولا ينفع الإسلام ذاته في شيء ، فانّ من العسير الدفاع عن هؤلاء الغلاة في بعض ما زخرت بـه كتب الفرق من آرائهم العجيبة الباطلة .

وحسبك أنّ هشاماً وأصحابه زعموا أن المعبود جسم ، وأن له نهاية وحداً طويلاً عريضاً عميقاً ، وتحدثوا عن طوله فرأوا طوله مثل عرضه، وعرضه مثل عمقه ، وزعموا أنه نور ساطع ، فكأنه السبيكة الصافية تتلألأ كاللؤلؤة المستديرة من جميع جوانبها . ولم يتورعوا عن القول بأنه ذو لون وذو طعم وذو مجّة ، ولكنهم أكدوا أن لونه هو طعمه ، وأن طعمه هو رائحته ، وأن رائحته هي مَجَّتُهُ [1] . ولقد بالغ بعض أصحاب الفرق [2] حين روى عن هشام بن الحكم أنه وصف ربه في خمسة أقاويل متضاربة في عام واحد ، فزعم مرة أنه كالبلورة ، وثانية أنه كالسبيكة الذهبية الصافية ، وثالثةً أنه صورة من الصور ، ورابعة أن ربه لو شَبَّرَ نفسه لجاء سبعة أشبار . ثم رجع عن ذلك كله فقال في نهاية العام نفسه مغالطاً نفسه ، ناقضاً كل ما سبق أن قرره : « بل معبودي جسم ولكن لا كالأجسام» .

ومن أصحاب هذه الفرقة من يقول : « إن صورة الله كصورة

---

١ قارن منهاج السنة المحمدية (لابن تيمية) ١/٢٠٣ بمقالات الاسلاميين (لأبي الحسن الأشعري) ١/١٠٢ والحور العين (لنشوان الحميري) ص ١٤٨ . وفيما يتعلق بحماقات هشام بن الحكم هذا انظر اعتقادات فرق المسلمين (للرازي) ص ٥٤ والفرق بين الفرق (للبغدادي) ١٩ .

٢ هو الأشعري في « مقالات الاسلاميين ١/١٠٤ » .

الانسان تماماً ، بيد أنهم نَفَوْا — وقد شابه صورة الانسان — أن يكون من لحم ودم ، وآثروا أن ينقلوا الفكرة من مظهرها الانساني إلى مظهر نوراني رمزي متوهج ، فتصوروا أن نور معبودهم يتلألأ بياضاً ، وأن له حواسَّ خمساً كحواس الانسان ، وأكدوا أنه يسمع بغير ما يبصر به ، وأن كل حاسة من حواسه متغايرة في وظيفتها التي تؤديها عن سائر الحواس الأخرى [1] .

ولا يملك الانسان إلا أن يعجب — وقد يبتسم — حين يعلم أن هشام ابن سالم الجواليقي من الغلاة طاب له أن يزعم أن على رأس ربه شعراً أسود حاول أن يفسر معناه تفسيراً رمزياً فكاد يقول : لا تصدقوا أن هذه الوفرة شعر ، إنما في الحقيقة نور أسود [2] !

ودارت بين الغلاة مناقشات حول قدرة الله عز وجل ، لتحديد نطاق هذه القدرة ، فهل يجوز أن يوصف المعبود بالقدرة على الظلم أم لا يجوز ؟ وإذا كان نفر كبير منهم قد رفضَ إضافة الظلم إلى الله فان آخرين لم يروا بأساً أن يقولوا : إن الله يوصف بالقدرة على ظلم من خلق [3] . وكانت مقالة تلك الشرذمة خطوة طبيعية لقولهم بالبَداء على الله .

٢ — البداء :

ومعنى البَداء أن يظهر لله وجه المصلحة في شيء بعد أن كان من

---

١ القائلون بهذا هم أصحاب هشام بن سالم الجواليقي ، كما في « الفرق بين الفرق ص ١٩ و ٤٤ » .

٢ الفرق بين الفرق أيضاً ص ٤٤ و ١٣٩ .

٣ مقالات الاسلاميين ١/١٠٦ .

قبل خافياً عليه ، فإذا بدا له شيء بعد أن خفي قالوا : إنه يريد الشيء ثم يبدو له الأمر فيه ، واصطلحوا على تسمية هذا بالبَداء [1] .

والله على هذا لا يعلم الأشياء إلا إذا قدرها تقديراً ، وأرادها منذ الأزل إرادة نافذة ، أما قبل تقديرها وإرادتها فمحال عليه علمها ، لا لأنه ليس بعالم ولكن لأن الشيء لا يكون شيئاً إلا حين يثبته بالقضاء والتقدير والارادة الأزلية ، فالشيء عندهم هو الذي قدره ، وكل ما لم يقدره ليس بشيء وإن رآه الناس شيئاً [2] . ولا نتيجة لهذا إلا أن يكون التقدير عندهم هو إرادة الله .

٣ ـ إرادة الله وعلمه :

وفي تفسيرهم الإرادة هذا التفسير الوهمي الذي لا يتعلق بالشيء الكائن تعلقاً إيجابياً زعم بعضهم أن الله لا يعلم الشيء حتى يؤثّر أثره ، فإذا أراد الشيء علمه وإذا لم يرده جهله ، ولا يشقّ عليهم أن ينسبوا إلى الله الجهل إذ يخيل إليهم أن معنى إرادة الله شيئاً هي أن يتحرك حركة معينة تسمى الإرادة ، فإذا تحرك الله علم الشيء ، وإذا لم يتحرك لا يقال : إنه عالم بالشيء [3] .

وكانوا لا يرون بأساً في قول من قال : إن الله تبدو له البدوات ، وإنه يريد أن يفعل الشيء في وقت من الأوقات ثم يفضل ألا يفعله لما

---

١ تعريفات الجرجاني ص ٢٩ .

٢ نسب أصحاب المقالات هذا إلى شيطان الطاق الذي تسميه الشيعة « مؤمن الطاق » وهو محمد ابن النعمان ، أبو جعفر الأحول . كان يجلس للصرف في سوق بالكوفة تدعى « طاق المحامل » فنسب إلى هذه السوق . انظر الانتصار للخياط ص ٥٨ و ص ١٧٧ .

٣ وهذا أيضاً منسوب إلى شيطان الطاق . انظر مقالات الاسلاميين ١٠٨ .

يتجدّد معه من البَداء ، ويستدلون على إمكان ذلك بنسخ الله بعض الشرائع التي أنزل فيها كتباً ووحياً على أنبيائه ، ثم بدا له فيها بَداء جديد فرأى أن ينسخها بغيرها [1] . وربطوا بهذا الأمر مسألة شديدة الخفاء والدقة بلغت في الوقت نفسه غاية الانحراف والشذوذ : خلاصتها أن ما علم المعبود تَحقُّقَهُ ولم يطلع عليه أحداً من ملائكته ولا رسله ولا أصفيائه من خلقه ، جائزٌ فيه البَداء ، وجائز تغييره إلى ما هو أنسب منه . أما ما أطلع الله عليه بعض أصفيائه من خلقه ، فلا يجوز له أن يغير فيه شيئاً ، ولا أن يزيد عليه ولا أن ينقص منه ، ولا أن يجمّل منه قبيحاً ، ولا أن يقبّح جميلاً .

٤ ـ رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة [2] :

وزعم هؤلاء الغلاة أن الأموات يرجعون إلى الدنيا قبل يوم الحساب ، وزعموا أنه لم يكن في بني إسرائيل شيء إلا وينبغي وجود مثله وتَحقّقه في الأمة الإسلامية : فكما أن الله أحيا قوماً من بني إسرائيل بعد الموت مصداقاً للآية : « أو كالذي مرّ على قرية وهي خاوية على عروشها قال : أنّى يُحيِي هذه الله بعد موتها ؟ » ، فكذلك يحيي الله الأموات ويردهم إلى الدنيا قبل أن يحاسبهم الحساب الأخير . وهذا ما جعل بعضهم ينكرون أمر الآخرة إنكاراً جازماً ، فنَفَوْا كل ما يتعلق بالقيامة والحشر والنشر والنعيم والجحيم والصراط والأعراف ..

---

١ المقالات ١/١٠٩ .

٢ انظر في هذا الموضوع ما قالته الكيسانية والمختارية في التنبيه للملطي ص ١٤٨ و ١٥٢ والتبصير في الدين للأسفراييني ص ١٨ والفرق بين الفرق ص ٢٦ .

وقالوا : « إنما نؤمن – بدلاً من هذا كله – بمثل ما آمنت به الهنود من تناسخ الأرواح ، وكانت بعض عقائد الهنود معروفة في العراق ، فالكلدانيون والآشوريون وبعض أصحاب الحضارات القديمة تأثروا بآراء الهنود في تناسخ الأرواح ، وكان من آثارهم قول هؤلاء الغالية مثلهم بأن من كان محسناً أثيب أحسن الثواب بانتقال روحه إلى جسد لا يفنى ولا يلحقه ضرر ولا ألم ، ومن كان مسيئاً جوزي شرّ الجزاء بانتقال روحه إلى جسد يلحقه الأذى والألم والضرر .

أما الأرض فلن تبدل غير الأرض والسموات ، ولن يصادف الانسان إلاّ مصيره المحتوم في عالم التناسخ الذي لا عالم في الحقيقة سواه [1] .

٥ – تفضيل الأئمة على الأنبياء والملائكة :

لقد كان كل شيء متوقعاً من هؤلاء الغلاة إلا أن يذهب بعضهم إلى تفضيل الأئمة على الأنبياء والملائكة [2] ! وإذا كانت مسألة تفضيل الأئمة على الملائكة لا تحتل مكاناً خطيراً في الموضوع – لأن من العلماء من عرض لتفضيل النبيين على الملائكة – فانما يتمثل الخطر كله في احتمال تفضيل الأئمة على الأنبياء وهم على خطاهم سائرون وبهداهم مهتدون . ولعل سبب هذه المبالغات المتعلقة بالأئمة والأوصياء يرتد إلى غموض مفهوم النبوة في أذهان هؤلاء الغلاة : فلقد خلطوا خلطاً شديداً في صفات النبي ، ولا سيا عندما تساءلوا : أهو معصوم أم غير معصوم ؟

---

١ مقالات الاسلاميين ١/١١٤ .

٢ المقالات ١/١١٥ .

وهل يجوز له أن يعصي ربه أم لا يجوز ؟ واحتملت فئة منهم أن يكون قد عصى ربه ، فلم تكن المواطن التي عدّت في القرآن عتاباً إلا معاصي اقترفها في نظرهم ، وقالوا : جائز للنبي أن يعصي ربه مثلما عرفنا عصيان محمد ﷺ — حاشاه — في أخذ الفداء من الأسرى يوم بدر . ويعللون استبعادهم العصيان عن الأئمة بمثل هذا التعليل الطريف : إن النبي إذا عصى ربه جاءه الوحي وبصّره طريق الخير فعاد إلى الصواب، وترك ما اقترفه ، أما الأئمة فقد انقطع الوحي عنهم ولم تعد تتنزل عليهم الملائكة ، فلو جوّزنا عليهم السهو والخطأ لحملنا أخطاءهم وهفواتهم على الشريعة حملاً ، ولذلك نقول : لا يجوز على الأئمة السهو ولا الخطأ ولا العصيان [1].

٦ — في وجوب معرفة الإمام :

وفي هذا الجو من التهويل والمبالغة في شأن الأئمة تساءل الغلاة عما إذا كان للمؤمن أن يجهل « إمام العصر » الذي يعيش فيه . ورأوا معرفة الإمام واجبة حتى يتمكن الناس من القيام بالشرائع وأداء الامانات الربانية إلى أهلها ، وزعموا لمن مات وقد جهل الإمام جهلاً مطلقاً أن ميتته جاهلية [2] ، مستأنسين على ذلك ببعض الأحاديث النبوية التي كانت تحكم بالميتة الجاهلية على من مات ولم تحدثه نفسه بالجهاد في سبيل الله .

---

١ المقالات ١/١١٦ .

٢ خالفت اليعفورية هذه الفكرة ، ورأوا أنه يسع كل انسان جهل الأئمة ، ولا يكون بجهله مؤمناً ولا كافراً .

٧ ـ إبطال الجهاد :

ولكن هؤلاء الغلاة لم يتفقوا على فرض الجهاد ، بل شكوا في وجوب حمل السيف ، معتقدين أن ترك الجهاد أنسب ، لأن الرسول وصحبه وقوماً سلفوا قد كَفَوْهُمْ أمرَهُ . وعلّلوا ذلك بأن النبي الكريم قبل أن يأمره الله بالقتال كان محرماً على أصحابه أن يقاتلوا الكفار [١] .

٨ ـ الإمام علاّم الغيوب :

وعندما تصوروا علوم الإمام وسعة معارفه خرجوا به عن حده ، وبالغوا في شأنه ، وسمّوه « علاّم الغيوب » ، ولم يتورعوا عن أن ينسبوا إلى النبي صلوات الله عليه معرفة القراءة والكتابة والالمام بجميع اللغات حين قابلوا بينه وبين هؤلاء الأئمة ، وكأنهم يريدون بهذا أن يقولوا : إن محمداً أصاب حظاً من العلم المكتسب ، على حين استمد الأئمة علومهم من لدن ربهم مباشرة [٢] !!

٩ ـ الناسخ والمنسوخ يكون في الأخبار كما يكون في الشرائع :

وفي الناسخ والمنسوخ لا بدّ من التمييز بين النسخ في الشرائع والنسخ في الأخبار ، لكن الغلاة لم يحاولوا التمييز بين هذين النوعين من النسخ ،

---

١ علقت طائفة منهم القتال على ظهور الإمام وإذنه لها بحمل السيف . وبهذا أمكنهم أن يعللوا فكرتهم بما ذكروه من سيرة الرسول عليه السلام . وانظر المقالات ١ / ١٢٣ .

٢ المقالات ١ / ١١٧ .

فرأوا أن الله يغير شيئاً مكان شيء مما كان قد أخبر به . ولو ذهبوا إلى نسخ الشرائع لما كان فيما ذهبوا إليه بأس ولا ضرر ، فانّ تبديل الله شيئاً مكان شيء مما شرعه من قوانين اجتماعية تتصل بحياة الأسرة والأحوال الشخصية ، والسلم والحرب ، والمعاهدات والاقتصاد ، أمر يبدو طبيعياً بل نراه دليلاً على مرانة التشريع الاسلامي الذي لم يُدْلِ بالرأي الحاسم النهائي في الأمور القابلة للتغيير ، تاركاً للعقول النيرة مجالاً لاستنباط ما تشاء ، ومعيناً هذه العقول على تتبع مراحل التشريع : كيف تبدأ لينة فتشتد أو شديدة فتلين ، وكيف تراعي في كل من شدّتها ولينها مصلحة الأمة الاسلامية في جميع الميادين .

فلا يراد بالنسخ إذن حين يكون متعلقاً بالتشريع إلا تعديلات القوانين على النحو المعروف في مختلف البلاد الراقية ، ولله أن يبدل في تشريعاته ما يراه أدنى إلى تحقيق حكمته في خلقه . أما إن أخبر الله بخبر ثم تراجع عنه ، أو قصّ قصة ثم كذبها بحذافيرها أو كذب بعض تفصيلاتها فهذا لا يرادف مرانة في القانون ولا محاسن في التشريع وإنما يرادف الكذب الصّراح ، والجهالة المطبقة .

ومع ذلك لم يجد القوم خطراً في قولهم : إن النسخ قد يقع في الأخبار ، وإن الله يخبر عن شيء بأنه سيكون ثم لا يكون ، وقالت بهذا الأكثرية من أوائلهم وأسلافهم [1] .

---

[1] هذا ما يقوله الغلاة ، أما عامة الشيعة فقد اعتدلوا في النسخ ، فلم يجوزوا وقوعه في الأخبار ، لأن ذلك يوجب التكذيب في الخبر المنسوخ أو الناسخ . قارن بالمقالات ١ / ١١٩ .

١٠ – إثبات الوعيد لمخالفيهم :

وكان على هؤلاء الغلاة أن يبحثوا مصير غير المؤمنين بإمامهم . فإلى أي منقلب ينقلب مخالفوهم ؟ وهل يقع عليهم الوعيد الذي توعد به القرآن الكفرة الفجرة ؟

وكان من الطبيعي أن ينحوا أنفسهم وأتباعهم عن الوعيد كله ، فهم أكرم عند الله – وقد آمنوا بأئمته وأوصيائه – من أن يعذبهم أو يدخلهم جهنم أو تلفحهم نيرانها وهم يمرون على الصراط ، وهكذا أثبتوا الوعيد لمخالفيهم فقط وقالوا : إن من يذهب مذهبنا ويقول قولنا لا يعذب أبداً ، وإنْ أدخلهم الله النار فلا بدّ له أن يسلّهم في نهاية المطاف كما تسل الشعرة من العجين [1] .

وهؤلاء الأئمة يسألون الله الشفاعة لما ارتكبه أتباعهم من المعاصي ، ويقررون وجوب فعل الأصلح على الله إذ لا بدّ له من الصفح عن أتباعهم ما دام الأئمة فيهم يقربونهم زلفى عند الله [2] .

وإنْ يتمردْ بعض الغلاة على أئمتهم يتجاوزْ عنهم الأئمة أنفسهم لما فيهم من نفحة إلهية يستطيعون بها أن يقدموا صكوك الغفران لكل من يلتمس الغفران !!

١١ – الأطفال في الآخرة وتعذيبهم :

وقادهم بحث الوعيد إلى البحث فيمن كان عادةً غير أهل لتحمل

١ التأثر هنا واضح بما كانت تعتقده اليهود من أنهم شعب الله المختار ، وأن الله لن يعذبهم إلا أياماً معدودة . وقد ذكر القرآن عنهم ذلك فقال : « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة . تلك أمانيهم ! » .

٢ المقالات ١/١٢٠ .

أسباب هذا الوعيد ونتائجه ، وهم الأطفال الذين لم يبلغوا سن التكليف، ويفترض فيهم أن يردوا إلى أمر الله فهو أعلم بهم ، ورحمته وسعت كل شيء ، لذلك ظنت السيدة عائشة أم المؤمنين أن كل من مات بين أبوين مسلمين كان في الجنة عصفوراً من عصافيرها ، فصحح لها النبي ظنها برد هذا الأمر إلى الله وإن كان الأطفال دائماً محل رحمة الله ورأفته [١] ، لأن الأرواح الطاهرة البريئة ليست جديرة بالتعذيب ما دامت لم تبلغ سن التكليف ، مصداقاً لقوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً » ، ولما قال النبي عليه السلام : « كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه أو يشركانه كما تُنْتَجُ البهيمةُ بهيمةً جمعاء هل تُحِسّون فيها من جدعاء ؟ » سأله بعض الصحابة : « أفرأيت يا رسول الله من يموت صغيراً ؟» فقال : « الله أعلم بما كانوا فاعلين »[٢].

ولكن الغلاة لم ينظروا إلى الموضوع هذه النظرة الحانية الرحيمة ، بل قال أكثرهم : جائز لله أن يعذب الأطفال [٣] .

١٢ — سبي نساء مخالفيهم :

ولا يستغرب من الذين نظروا إلى الأطفال هذه النظرة القاسية أن

١ راجع في (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم ، ص ٢٢ وص ٢٩٤) ، نص هذا الحديث . وفيه : أنه لما مات صبي من الأنصار بين أبوين مسلمين قالت عائشة : طوبى له ، عصفور من عصافير الجنة ، فرد عليها النبي صلى الله عليه وسلم وقال : صه يا عائشة ، وما يدريك أن الله خلق الجنة وخلق لها أهلا ، وخلق النار وخلق لها أهلا ؟ !

٢ قارن باغاثة اللهفان من مصايد الشيطان (لابن القيم) ١/١٠٦ — ١٠٧ .

٣ مقالات الاسلاميين ١/١٢١ .

يبيحوا سبي نساء مخالفيهم في المعركة ، ولم يكتفوا بإباحة سبي النساء ، وكأنهن كافرات ، بل زادوا إلى ذلك سبي أموال مخالفيهم وكأنها غنائم في حرب بين الكفر والايمان[1] . ومن الغريب حقاً استخراجهم من القرآن دليلاً صريحاً — بزعمهم — على صحة ما ذهبوا إليه . وذلك بتأويلهم قول الله تعالى : « ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جُناحٌ فيما طَعِمُوا إذا ما اتقوا وآمنوا وعملوا الصالحات »[2] فهم يقولون : إنما الذين آمنوا نحن ، والذين عملوا الصالحات نحن دون سوانا ، وربما بالغ بعضهم وحمل قوله تعالى : « اتقوا وآمنوا » على التقاة أو التقية ، وهي اتقاء أذى الناس ممن لا يعتقد اعتقادهم .

واستشهدوا على الموضوع نفسه بآية أخرى حملوها على غير محملها الشامل المطلق ، وهي قوله تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قل هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصةً يوم القيامة »[3] .

° ° °

والقارئ لمباحثهم في الانسان يخيل إليه بوجه عام أنه يتحدث في موطن فلسفي ، مع قوم يعنيهم الانسان من ناحية كنهه وحقيقته ، ومنشئه ومصيره ، لا مع فرقة دينية تبحث فيما يتعلق بعاطفة الانسان وروحه ووجدانه وتصور اعتقاده بربه .

قالوا : إن الإنسان اسم لمعنيين : بدن وروح ، فأما البدن فموات ، وأما الروح فهي الفاعلة الحسّاسة ، غير أنها في حقيقة أمرها نور من

---

١ المرجع نفسه ١/١٢٣ .
٢ سورة المائدة ، الآية ٩٣ .
٣ سورة الانعام ، الآية ٣٢ .

الأنوار [1] ، ورأيهم هذا يذكرنا بآراء بعض فلاسفة اليونان التي لم تكن جديدة على أولئك الغلاة ، فقد توغلوا فيها وأصابوا منها حظاً جعلهم يتحدثون عن قضايا الانسان وأعماله مثلما تحدث هؤلاء الفلاسفة بالذات [2] .

الغلاة اتخذوا حب آل البيت ستاراً :

تلك أنماط من آراء الغلاة ومعتقداتهم التي حملت على الشيعة حملاً مع أن أصول التشيع تنكرها وتنكر أكثر الفرق الذاهبة إليها . ونحن – إنصافاً للتاريخ ولحقائقه التي لا تجحد – نؤكد تبرؤ الشيعة المعتدلين منها ، وحربهم العوان عليها ، ونُبْدي باسم الاسلام الحنيف أعمق استيائنا من مؤرخي الفرق الاسلامية الذين صوّروا التشيع صورة قبيحة شوهاء ، فوسّعوا شقة الخلاف بين أبناء الأمة الواحدة من حيث يشعرون أو لا يشعرون .

وفي اعتقادنا أن التحيّز في تصوير معتقدات الفرق أبعد ما يكون عن دين التوحيد الذي يجمع ولا يفرق . ويقرّب ولا يباعد . ويستند إلى الحقائق ولا يعوّل على الظنون والأوهام . ويدعو الأمة كلها إلى التفاهم والانسجام ، ولا يفسح المجال لمن يرغب في الفرقة والخصام . وها هو ذا القرآن ينادي بصراحة ووضوح : « إن هذه أمتكم أمة

---

1 هكذا حكى زرقان عن هشام بن الحكم . انظر المقالات ١/١٢٥ .

2 وقد يكون في تصورهم للانسان على هذا النحو علاقة بمذهب الثنوية المجوسية التي جعلت للنور إلهاً غير إله الظلمات !

واحدة ، وأنا ربكم فاعبدون »[1] .

وليس معنى ذلك أنّا ننفي تاريخياً وجود طوائف من الغلاة ، ولا أنّا ننفي علاقة بعضها بآل البيت المتشيعين له من بعض الوجوه ، ولا أنّا نسلّم تسليماً بكل النصوص الشيعية في الإمامة والوصاية وبقاء بعض الأئمة أحياء ورجعتهم في زمن لا يعلمه إلا الله ، بل الحقّ الذي ندين به أن الغلاة وجدوا في ظروف خاصة ، وأن كثيراً منهم اتخذوا حب آل البيت ستاراً يخفون وراءه ما شاءت لهم أهواؤهم الخبيثة[2] . وأن في آراء الحشويّة الذين يُعزَوْن خطأً إلى السنّة من صور التشبيه والتجسيم ما لا يقلّ سفهاً عما نُسب إلى الغلاة ، وأن الاسلام – كما سنرى في النظم السياسية – أراد الإمامة شورية ولم يكن في روحه التشريعي ما يستنبط منه تعيين شخص للخلافة دون سواه . ولو كان منهج البحث يسمح لنا بالافاضة في تتبّع الفرق الاسلامية ، وتصوير نشأتها وتطورها ، ومدى قرب كل منها من دين الله وبعدها عنه . لقلنا في ذلك ما نظنّه يرضي جميع المذاهب والشيع ، ويرضي الله عنا قبل كل رضوان. ولكنّا نتحدث بالمقام الأول عن النظم الاسلامية ، ولا نتعرض منها هنا إلا لما يرتبط ارتباطاً وثيقاً بالعقيدة الاسلامية ، أو النظام التأسيسي الذي ارتكزت عليه دعائم هذا الدين ، فلا ضرورة للتفصيل ، ولا مسوّغ للاستطراد .

على أنا نكتفي – مخافة اللبس والابهام – بعرض سريع لفرق الشيعة الرئيسة يستبين القارئ من خلاله كيف تطوّرت أصول التشيع حتى

---

١ سورة الأنبياء ٩٢ .

٢ نتفق في هذه النقطة بالذات مع أحمد أمين في فجر الاسلام ٢٧٦ بيد أنا نخالفه في غلوه في اعتزاء أولئك المنحرفين الشاذين إلى أصول التشيع رغم تبرؤ الشيعة المعتدلين منهم في القديم والحديث .

انتهت إلى صياغتها في أهم فرقة تمثل الشيعة تمثيلاً صادقاً مستوحى من وقائع التاريخ . وإنما نومئ بهذا إلى الإمامية الاثني عشرية التي ما تبرح – رغم كل ما قيل فيها ، ورغم كل ما اعتراها من أثر الظروف السياسية – من أقوى الفرق الناطقة باسم الاسلام ، الداعية إليه بحرارة وإخلاص .

١ – الكيسانية :

إن أول فرقة شيعية اتسمت بأكثر ملامح التشيع وأبرز معالمه هي الكيسانية ، وهم أصحاب كيسان مولى أمير المؤمنين علي كرم الله وجهه، وقد أتيح لكيسان أن يؤلف هذه الفرقة بعد استشهاد الحسين رضي الله عنه ، فطفق يدعو أنصار البيت النبوي للالتفاف حول محمد بن علي المعروف بابن الحنفية [١] ، بعد استشهاد أخويه المكرّمين : الحسن والحسين . ولا ريب أن غلو كيسان في تصوير شخصية ابن الحنفية قد حمل أتباعه على إحاطته بضرب من التقديس لا تستحسنه العقيدة الإسلامية الصافية ، فاعتقدوا فيه – كما يقول الشهرستاني – « اعتقاداً فوق حده ودرجته من إحاطته بالعلوم كلها ، واقتباسه من السيدين الأسرار بجملتها: من علم التأويل والباطن ، وعلم الآفاق والأنفس » [٢] . وربما كان هذا الاعتقاد المتطرف الغالي أول خطوة شيعية صميمة نحو فكرة « الإمامية » وما استتبعتْ من الوصاية والرجعة . وإنما جنحنا إلى هذا الاحتمال ، وملنا إلى تعزيزه وتقويته ، تجنباً للخوض في الآثار الدخيلة ،

---

١ عرف بابن الحنفية نسبة إلى زوجة علي الثانية خولة التي كانت من بني حنيفة .

٢ انظر في هذا الصدد الملل والنحل ١/٢٣٥ – ٢٣٦ .

ولا سيما اليهودية ، التي بالغ بعض الباحثين في انطباع التشيع بها [1] .

والرجعة المعروفة عند الكيسانية ليست رجعة الأموات إلى الدنيا قبل يوم القيامة ، بل رجعة محمد بن الحنفية الذي لم يصدق القوم أنه مات ، فسوف يظهر في زمن لا يعلمه إلا الله ، ليحكم بالحق كما حكم جده الرسول الأمين [2] . أما الرجعة قبل المحشر فهي من عقائد الغلاة ، وكثير من أئمة الشيعة يحكمون بالوضع على الروايات الواردة فيها [3] .

المختار الثقفي وتأييده للكيسانية

والفرقة الكيسانية أوشكت أن تنجح في إقامة دولة على يد المختار ابن أبي عبيد الثقفي الذي دان برجعة ابن الحنفية ، ورأى رأي كيسان في إحاطة هذا الإمام بكل صفات التقديس ، بل زاد على ذلك تسميته بالمهدي بعد تسمية أبيه بالوصي وهو على المنبر يخطب الناس قائلاً :
« إن المهدي بن الوصي بعثني إليكم أميناً ووزيراً » [4].

والدور العظيم الذي قام به المختار في تأييد الكيسانية حمل بعض مؤرخي المذاهب على نسبة هذه الفرقه إليه ، لأن كيسان لقبه على ما زعموا ، مع أن آخرين سموا أتباعه « المختارية » ، وعدوهم فرعاً من

---

١ عول القائلون بالأثر اليهودي في التشيع على آراء عبد الله بن سبأ الذي أتينا على ذكره في الفصل السابق ، مع أن كثيراً من المحدثين بدؤوا يميلون إلى الشك في شخصية هذا الرجل . وراجع ما ذكره ولهاوزن عن ابن سبأ هذا

Nicholson, A Literary History of the Arabs, 215 .

٢ قارن المقالات ١/٩٠ بالملل والنحل ١/٢٣٦ .

٣ قارن بالشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ٢٧٥ .

٤ الكامل لابن الأثير ٤/٧١ .

الكيسانية [1] .

ولا ريب أن المختار – وإن أيّد الكيسانية – كان أكثر نشاطاً من كيسان ، وأدنى إلى تحديد طابع التشيع في معان ومفهومات واضحة دقيقة ، حتى ليمكننا أن نعدّه أول من أطلق كلمة « الشيعة » علَماً على هذه الفرقة المناصرة لآل البيت المطهرين : فلقد قال المختار للزبير : « إني لأعلم قوماً ... تقاتل بهم أهل الشام » . قال : من هم ؟ قال : « شيعة علي بالكوفة » [2] .

غلو المختار وتبرؤ ابن الحنفية منه

وكان المختار أيضاً أشدّ غلواً من كيسان ، فلم يكتف بتعظيم ابن الحنفية ، بل أحاطه بخرافات وترهات وأساطير إكباراً له وتعزيزاً لأمره ، ولكنّ محمد بن الحنفية تبرأ منه وقال : « إنما أراد باعتزائه إلي أن يمشي أمره بين الناس ، ويجمع حوله الأنصار والأعوان » [3] .

ومن أغرب صور غلوه قوله – إذا صحت الرواية – بالبَداء على الله ، وإنما يسّر له الأخذ بهذا الرأي ما كان ينسبه لنفسه من العلم بكل ما يحدث من الشؤون والأحوال ، وما كان يدعيه من تنزل الوحي عليه ، أو وصول رسالة من قبل الإمام إليه ، فإذا ما وعد أصحابه بوقوع حادثة ما كان بين أمرين : إما أن يوافق الحادث قوله وإما أن

---

١ انظر الملطي في التنبيه ١٤٨ والاسفراييني في التبصير ١٨ والرازي في اعتقادات فرق المسلمين ٦٢ والشهرستاني في الملل والنحل ١/٢٣٨ .
٢ الكامل لابن الأثير ٤/٧٣ .
٣ الملل والنحل ١/٢٣٨ .

يخالفه ، فان وافق الحادث قوله جعله دليلاً على صدق ادعائه ؛ وإن خالف زعمه قال : بدا لربكم كذا . فكان كذا . وهذا هو السر فيما حدث [1] .

لمثل هذه الأمور تبرأ محمد بن الحنفية من المختار وقال للناس : « إنه لَبّسَ عليكم أنه من دعاتي ، ولكني أتبرأ منه كما يتبرأ المؤمن من الكافر » [2] .

ويروي ابن الأثير [3] أنه كان للمختار كرسي [4] يحمل على بغل أصهب ليجلس عليه . بينما يحف به أصحابه من كل جانب ويرفعون أكفهم مبتهلين متضرعين داعين له بالنصر ، فإذا وقعت عيناه عليهم بدأ يسجع أسجاعاً يأخذ بعض مفرداتها من القرآن ، فيزيد فيها وينقص منها ويقول مثلاً : « أما وربِّ المرسلات عُرْفاً ، لنقتلن بعد صفٍّ صفاً ، وبعد ألف قاسطين ألفاً » . ولما سجن قال : « أما وربِّ البحار ، والنخل والأشجار ، والمهامة والقِفار ، والملائكةِ الأبرار ، والمصطَفَيْنَ الأخيار ، لأقتلنّ كلّ جبّار ، بكل لَدْنٍ خطار ، ومهنّد بتّار ، بجموع الأنصار ، ليس بمثل أغرار ، ولا بغرار أشرار » ، ثم يلتفت فيقول لنفسه : « حتى إذا أقمت عمود الدين ، وزايلت شعب صدع المسلمين ، وشفيتَ غليل صدور المسلمين ،

---

١ قارن بالتبصير ص ٢٠ وتفسير الرازي ٥/٢١٦ .

٢ قارن بالملل والنحل ١/٢٣٧ .

٣ الكامل لابن الأثير ٤/٧٣ و ١٠٨ .

٤ عبارة الشهرستاني في الملل والنحل ١/٢٣٩ « فمن مخاريقه أنه كان عنده كرسي قديم قد غشاه بالديباج ، وزينه بأنواع الزينة ، وقال : هذا من ذخائر أمير المؤمنين علي عليه السلام ، وهو عندنا بمنزلة التابوت لبني إسرائيل » .

وأدركت ثأر النبيين ، لم يكبر عليك زوالُ الدنيا ، ولم تحفل بالموت إذا أتى » .

ولئن تبرأ الشيعة – بلسان ابن الحنَفية – من ترّهات المختار ، لغلوه في تعظيم آل البيت [1] ، فانهم بكل تأكيد أشد تبرؤاً من الذين لم يغلوا فحسب ، بل انحرفوا عن نَهج التشيع في عقيدة التوحيد ، كالبيانية ، والخطابية ، والغرابية ، والجناحية ، والنميرية ، والسبعية [2] .

إلا أن ترهات المختار ، وأقاويل الغلاة المنسوبين إلى التشيع ، مهما تتّسم بالشذوذ أو المبالغة في التقديس ، لا ينبغي أن تحمل على الشيعة ولا على أية فرقة من فرقهم الصحيحة الأصيلة : فإن لتلك النظريات المنحرفة كلها صبغة شخصية سياسية واضحة تجعل أصحابها وحدهم

---

١ السيد هاشم معروف في كتابه « الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة » ص ٦٨ إلى ٧٣ « لا يرى رأينا في تبرؤ آل البيت من أقوال المختار الشاذة ، بل يميل إلى الدفاع عنه وتلمس الأعذار له ، وإن كان ينكر أنه قصد إلى ذلك . والحق أن لا حاجة به ولا بأحد من علماء التشيع إلى تفسير مواقف المنحرفين الضالين ، فهؤلاء الشذاذ لم يكونوا من التشيع ولا من الاسلام في شيء .

٢ البيانية هم أتباع بيان بن سمعان الذي قال : إن جزءاً إلهياً حل بعلي واتحد بجسده. والخطابية أتباع أبي الخطاب محمد بن أبي زينب الملقب بالأجدع الذي ادعى الألوهية لنفسه ، فأباح الإمام الصادق لعنه على المنابر . والغرابية هم الذين قالوا : إن جبريل نزل خطأ إلى محمد مع أنه مرسل إلى علي ، لأن كلا منهما يشبه الآخر كما يشبه الغراب الغراب . والجناحية أتباع ذي الجناحين عبد الله بن معاوية بن عبد الله بن جعفر الطيار الذي زعم أن روح الإله تحل في الأنبياء ثم تنتقل إلى الأئمة واحداً بعد واحد . والنميرية أتباع محمد بن نصير النميري الذي زعم أن أبا الحسن الهادي بعثه نبياً ، وادعى الربوبية لأبي الحسن العسكري ، وأباح لأنصاره المحرمات . والسبعية هم القائلون بأن الإمامة انتقلت من إسماعيل بن جعفر الصادق إلى ابنه محمد ابن إسماعيل ، وأن أولي العزم سبعة منهم محمد بن إسماعيل ، وهم أيضاً أصل القرامطة (انظر كتب الفرق) .

مسؤولين عنها ، يُقَاضَوْن تبعاتها ، ويحاسبون عليها ، كما يحاسب كل مسلم إذا ضلّ عن صراط الله المستقيم .

ومهما يكن من شيء ، فقد كتب للكيسانية أن تستمر حتى وفاة أبي هاشم بن محمد بن الحنفية سنة ٦٨ هـ ، وإليه تنسب الفرقة الهاشمية التي هي الكيسانية نفسها في ثوب جديد . وقد ذهبت الهاشمية إلى انتقال الإمامة من محمد بن الحنفية إلى ابنه أبي هاشم بعد انتقاله إلى رحمة ربه ورضوانه .

٢ ـ الزيدية :

في مطلع القرن الثاني نبغ زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب ، وتطلع إلى الإصلاح ، وأمسى من أعلام الإسلام ، وكثر أتباعه فنسبوا إليه وسمّو « الزيدية » .

ولما قدم الكوفة بايعه أهلها على التمسك بكتاب الله وسنّة رسوله ، وجهاد الظالمين ، والدفاع عن المستضعفين ، ورد المظالم [١] ، وكان بين المبايعين جماعة من الفقهاء ، فيهم أبو حنيفة ، الذي حث الناس على الخروج معه ، وقال : إن خروجه يضاهي خروج جده يوم بدر [٢] .

ولم يدّع زيد الإمامة لنفسه ، وإنما كان خروجه للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، لكنّ شيعة الكوفة لما رأوا رأيه في الثورة على الأمويين قالوا بإمامته ، لأنهم توهموا أن الإمامة تكون لمن خرج بسيفه

---

١ تاريخ الطبري ٨/٢٩٧ .

٢ مناقب أبي حنيفة ١/٢٥٥ .

يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، أما من جلس في بيته وأغلق عليه بابه فلا يكون للناس إماماً . وعلى ذلك ، لم يكن لزيد نفسه رأي شخصي في الإمامة يخالف رأي سائر الشيعة ، وإنما وقع الخلاف بعد استقلال الزيديين إثر خروج زيد بن علي وثورته [١] .

ولكن يبدو أن زيداً كان يجوّز إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، ويقول : « إن علياً هو أفضل الصحابة على الإطلاق ، لا ينازع في ذلك إلا مكابر ، إلا أن الخلافة حين فُوضت إلى أبي بكر فُوضت لمصلحة المسلمين ، وأرادوا بها تسكين ثائرة الفتنة وتطييب قلوب العامة ، وعللوا ذلك بأن عهد الحروب التي جرت أيام النبوة كان قريباً ، وسيف عليّ لم يجفّ عن دماء المشركين من قريش وغيرهم ، فكانت المصلحة أن يقوم بهذا الشأن من عرّفوا فيه اللين والتؤدة والتقدم بالسن والسابقة إلى الاسلام » [٢] .

ولما سمعت الشيعة – ولا سيا شيعة الكوفة وأكثرهم غلاة متطرفون – بمقالة زيد هذه لم ترق في أعينهم ، لأنه لا يرى التبرؤ من الشيخين أبي بكر وعمر ، مع أن الأصول في هذا المذهب تقتضي التبرؤ منهما أو التبرؤ ممّن تبرأ منه علي ظناً منهم أن علياً تبرأ من صاحبيه . ولذلك رفضت الشيعة زيداً هذا واعتزلته ، ومنع الزيديون أصحابهم من التأثر بكلامه والسماع لأقواله ، فسمّوا رافضة [٣] . والرافضة في فرق الشيعة غير الرافضة التي أطلقها أهل السنّة والجماعة على من اعتزل طريقتهم رافضاً أن يكون الشيخان أبو بكر وعمر إمامين شرعيين بعد رسول الله

---

١ قارن بالشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ٨٧ .

٢ قارن سيرة عمر لابن الجوزي ٤٩ و ٥١ بالملل والنحل ١ /٢٥١ .

٣ الملل والنحل ١ /٢٥١ .

صلوات الله عليه[1] .

وفي تاريخ الفرق أنماط من الجدل الذي كان يثور أحياناً بين الأخوين زيد بن علي والباقر الذي يسمى محمد بن علي ، غير أن هذه المناظرات طبعت بطابع علمي نقدي أكثر مما طبعت باختلاف جوهري حول الأصول .

ولقد قال زيد بن علي بالقدر حتى ليمكن عده قَدَرياً . والقدرية – خلافاً للمتبادر من ذكر اسمهم الصريح – ليسوا مثبتي القدر بل هم نفاته على نحو ما سنرى لدى المعتزلة أو من مَهَّدَ للمعتزلة من أتباع غيلان الدمشقي ومعبد الجهني . ومن المعلوم بصورة عامة أن أهل البيت المطهرين كانوا ينظرون دائماً إلى القدر بكثير من العلم الواسع والنظر الشامل والتمسك بالنصوص ، إلا إذا عدت الآراء المتطرفة عند بعضهم من صميم مذهبهم ، وحينئذ يقذف كل رأي منحرف في ركام الآراء المنحرفة التي نادى بها الغلاة وشوّهوا بها تعاليم الاسلام .

ولما تكلم زيد في القدر على غير ما تكلم به الشيعة بوجه عام ، ثار الجدل بينه وبين أخيه الباقر ، ومما زاد التباين بين وجهات النظر أن زيداً اشترط الخروج في الإمام شرطاً ، حتى قال له أخوه يوماً : « على مقتضى مذهبك : والدك علي بن الحسين ليس بإمام ، لأنه لم يتعرض للخروج قط ، فإن أردت أن يكون الخروج شرطاً دائماً فلا بد أن تتنصل من أبيك » .[2]

---

١ انظر مقالات الاسلاميين ١ /٨٧ . وقارن بقول الرازي في « اعتقادات فرق المسلمين ٥٢ » : « إن زيد بن علي بن الحسين خرج على هشام بن عبد الملك ، فطعن عسكره في أبي بكر ، فمنعهم من ذلك ، فرفضوه ، ولم يبق معه إلا مئتا فارس . فقال لهم زيد : رفضتموني ؟ قالوا : نعم . فبقي عليهم هذا الاسم » .

٢ الملل والنحل ١ /١٥٢ .

والإمام زيد من الفقهاء المعدودين ، وكتابه « المجموع » في الفقه من أجود النتاج الفكري الاسلامي في فروع المسائل الاجتهادية .

وانقسمت الزيدية إلى عدد من الفرق أهمها الجارودية والسليمانية . أما الجارودية فهم أصحاب أبي جارود زياد بن أبي زياد [١] ، وقد زعموا أن النبي عليه السلام نصّ لعلي بخصاله وأوصافه لا باسمه ، وأن الناس قصروا في التعرف إلى الوصف حين رُدّدت أمامهم أقوال النبي ، فخلطوا الوصف بالموصوف والموصوف بالوصف ، ولم يدركوا أن الذي ينبغي أن يُنَصَّبَ خليفة هو علي لا أبو بكر ، فابتعدوا عن حقيقة ما نص عليه رسول الله ﷺ بالأوصاف . وتلك الأوصاف التي فصلها النبي لم تكن بزعمهم ظاهرة في أبي بكر ، ولذلك رموا بالكفر كل من اختاره خليفة لخطئه في التعرف إلى الأوصاف النبوية للإمام [٢] .

وعلى هذا يختلف أبو الجارود اختلافاً جوهرياً مع إمامه زيد بن علي الذي يبدو أنه يقول بإمامة المفضول مع قيام الأفضل . ولقد ساق بعض الجارودية الإمامة من علي إلى الحسن ومن الحسن إلى الحسين ، ومن الحسين إلى علي بن الحسين « زين العابدين » ومنه إلى ابنه زيد بن علي ثم إلى الإمام ، ويقصدون به محمد بن عبد الله بن الحسن بن الحسن ابن علي بن أبي طالب الذي قالوا بإمامته بشكل قاطع صريح .

وأما السليمانية فهم أصحاب سليمان بن جرير [٣] الذي كان معتدلاً

---

١ ذكر ابن حجر في (تهذيب التهذيب) أن اسمه زياد بن المنذر الهمذاني . وقال : إنه يروي في فضائل أهل البيت أشياء ما لها أصول .

٢ الملل والنحل ١/١٥٢ .

٣ انظر ترجمته في لسان الميزان ٣/٨٠ .

في بعض الآراء ، فلقد رأى رأي القرآن في أن الإمامة أمر شورى بين الخلق جميعاً ، وآثر استعمال عبارة « بين الخلق لا بين المسلمين » قاصداً بذلك إلغاء الفوارق بين الناس أجمعين . وقد ذهب إلى صحة انعقاد الإمامة برجلين فقط من خيار المسلمين ، فقال كزيد ابن علي بصحة إمامة المفضول مع قيام الأفضل ، ولم ير ضيراً في اختيار الأمة أبا بكر إماماً ، ويسمي اختيار الخليفة حقاً اجتهادياً.

ويقول بعض أصحاب الفرق : إنه ربما خطّأ الأمة في بيعة أبي بكر وعمر مع وجود علي ، ولكن لا يجوز أن يقال في هذا الخطأ : إنه خطأ فسق ، فضلاً على أنه خطأ كفر [1].

ولئن عرف سليمان التسامح في حق أبي بكر وعمر فانه لم يعرف التسامح قط في حق عثمان ، فطعن فيه إلى حد تكفيره للأحداث التي وقعت في عهده ، وظن أن عثمان لو تدخل في هذه الأحداث لما وقع منها شيء ، فهو المسؤول عن كل ما خلّفت من سيىء العواقب . كذلك كفّر عائشة وطلحة والزبير لقتالهم علياً ، أو اشتراك بعضهم على الأقل في قتاله [2].

٣ ـ الإمامية :

إذا أطلقت هذه الكلمة انصرفت إلى الإمامية الاثني عشرية الذين يرون أن الخلافة بعد الحسين رضي الله عنه لعلي زين العابدين ، ومن بعده لمحمد الباقر ، ثم لابنه موسى الكاظم ، ثم لعلي الرضا ، ثم لمحمد

---

١ الفرق بين الفرق (البغدادي) ٢٣٢ .

٢ الملل والنحل ١/٢٥٩ .

الجواد ، ثم لعلي الهادي ، ثم للحسن العسكري ، ثم لمحمد بن الحسن العسكري ، وهو الإمام الثاني عشر الذي اعتقدوا أنه دخل سرداباً في دار أبيه بسرّ من رأى ، ولم يعد بعد ، وسوف يرجع في زمن لا يعلمه إلاّ الله ، ليحكم النـاس بالعدل كما حكمهم جده الرسول الأمين [1] .

والإمامية كلهم متفقون على أن النبي ﷺ عيّن علياً للإمامة بشخصه تعييناً ظاهراً يقينـاً ، ثم عيّن علي الأئمة من بعده بوصية من النبي عليه السلام ، فلم يُعْرَفْ علي والأئمة من بعده بالوصف ، بل عُينوا جميعاً بأشخاصهم .

ورأى الإمامية أن نصب الإمام واجب على الله سبحانه ، وأن وجوبه من طريق العقل والشرع ، لأن وجود الإمام لطف من الله ، وهذا اللطف واجب عليه سبحانه بحكم العقل ، فلا غرابة إذا عيّن النبي الإمام من بعده بأمر من ربه ، ونص عليه بوصفه واسمه [2] .

ولما ذهب جمهور الإمامية إلى عصمة الأنبياء جميعاً من الكبائر قبل النبوة وبعدها ومما يستخفّ فاعله من الصغائر كلها [3] ، وقفوا من الأئمة أيضاً مثل هـذا الموقف منفردين بـه بين المذاهب الإسلامية كلها . وعللوا ذلك بأن الإمام قائم مقام الرسول في حفظ الشرع ، وهدايـة الخلق ، ولو جاز عليه ارتكاب الكبائر والصغائر لما حصل الغرض من إمامته ، واستدلوا على هذه العصمة بقوله تعالى لإبراهيم الخليل : « إني جاعلك للناس إماماً ، قال : ومن ذريتي ؟ قال : لا ينال عهـدي

---

١ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ص ٨١ .
٢ قارن بالشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ٢٢٩ .
٣ انظر أوائل المقالات للمفيد ٣٠ .

الظالمين »[1] .

فالإمام إذن في نظر هذه الفرقة الإسلامية معصوم ظاهراً وباطناً ، قبل أن يكون إماماً ، وبعد أن ينصب إماماً ، كما قال الشيخ الطوسي : « إنه لا يحسن من الحكيم تعالى أن يولي الأمانة التي تقتضي التعظيم والتبجيل من يجوز أن يكون مستحقاً اللعنة والبراءة في باطنه ، لأن ذلك سفه ، وكذلك إنما يعلم كونه معصوماً فيما تقدم من حاله قبل إمامته ، بأن يقول إذا ثبت كونه حجة فيما يقوله ، فلا بدّ أن يكون معصوماً قبل حال الإمامة ، لأنه لو لم يكن كذلك لأدى إلى التنفر عنه ، كما نقول ذلك في الأنبياء عليهم السلام »[2] .

ومن عقائد الإمامية أن المعجزات وخوارق العادات قد تجري على يد الإمام ، مثلماً تجري على يد النبي ، وأن الإمام في كل قضية شرعية قد أحاط بكل شيء علماً ، فكلامه شرع في شؤون الدين ، وله أن يقيّد النص المطلق ، ويخصص النص العام ، فقد أودع رسول الله هذه العلوم أوصياءه ، « فكل وصي يعهد بها إلى الآخر لينشرها في الوقت المناسب لها حسب الحكمة »[3] .

وكان لزاماً على الإمامية — وقد أحاطوا الأئمة بهذا التقديس — أن يربطوا بين مفهوم الايمان والتصديق بإمامة الأئمة المعصومين ، فكانت أصول العقائد عندهم ثلاثة : التصديق بوحدانية الله تعالى في ذاته ، والعدل في أفعاله ، والتصديق بنبوة الأنبياء ، والتصديق بإمامة الأئمة

---

١ سورة البقرة ١٢٤ .

٢ تلخيص الشافي للطوسي ٣١٩ .

٣ أصل الشيعة وأصولها للعلامة محمد حسين آل كاشف الغطاء ص ٢٩ .

المعصومين من بعد الأنبياء [1] .

ولولا انفرادهم في تعظيم الأئمة بما لا نرى النصوص تؤيده ، مما لا يتسع المقام لمناقشته والإفاضة فيه ، ولولا ذهابهم إلى وجوب الأصلح على الله إما لتأثرهم بالمعتزلة أو لتأثيرهم فيهم [2] ، لكان علينا أن نسلم تسليماً بمناقشاتهم الكلامية الدقيقة في قضية التوحيد [3] ، ومسألة الجبر والاختيار [4] ، وإرادة الله وعلمه وكلامه [5] ، ورؤية السعداء لربهم يوم القيامة [6] .

ولئن خالفنا الإمامية في عقيدة الإمامة والوصاية والرجعة ، فنحن لا ننكر أنه قد كان لهم — بهذه النظريات نفسها — الفضل الأكبر في إنشاء هذا العلم المسمى بالإمامة ، « هم الذين أوجدوه وأفردوا له مكاناً بين مباحث علم الكلام . وإذا كان من المعروف أن علم الكلام ، فيما يختص بالعقائد الدينية ، إنما نشأ نتيجة للمناقشة والجدال بين الشيعة والمعتزلة وأهل الحديث ، فكذلك مباحث الإمامة — وهي الجانب السياسي منه — إنما وجدت نتيجة للنقاش بين الشيعة ومخالفيهم من خوارج ومعتزلة وأهل سنة أيضاً » [7] .

---

١ قارن حقائق الايمان لزين الدين العاملي ص ١٢٣ بالمواقف ٤/٢٢٢ .

٢ لأن بعض متكلميهم عرضوا هذه المسألة قبل شيوخ المعتزلة .

٣ انظر بحث صفات الله الوجودية في تصحيح اعتقادات الصدوق للشيخ المفيد ص ١١ .

٤ انظر شرح هذه المسألة في كشف الفوائد للعلامة الحلي في شرح قواعد العقائد لنصر الدين الطوسي ٤٤ . وقارن بالاحتجاج للطبرسي ٢٢٥ .

٥ انظر أوائل المقالات للشيخ المفيد ١٩ و ٢٢ ، وقارن بكشف الحق للحلي ١٨ — ١٩ .

٦ قارن كشف الحق ١١ بمقالات الاسلاميين ٣٢١ .

٧ النظريات السياسية الاسلامية للدكتور محمد ضياء الدين الريس ٨١ .

وبهذه الكلمة الأخيرة عن فرقة الإمامية الاثني عشرية نأتي على ختام مذهب الشيعة ، ولا نجد حاجة للحديث عن فرق الإمامية الأخرى ، لأن الإمامية الاثني عشرية هي التي تمثل – في نظرنا – أصول التشيع أصدق تمثيل وأوفاه .

الخوارج

ظهور الخوارج

قصة ظهور الخوارج مشهورة ، فلا حاجة للاسهاب فيها ، وتتلخص في أن معركة صفين كادت تنتهي بالقضاء على معاوية لولا تحكيم الحكمين ، واضطر عليّ إلى قبول التحكيم لمّا خرجت عليه خارجة من جيشه تطالبه أن يرضى به . ولو صدقنا رواية المسعودي في « مروجه » لخيل إلينا أن عمرو بن العاص وأبا موسى الأشعري كانا متفقين على خلع علي ومعاوية ، ليردّا الأمر شورى إلى الأمة تختار الرجل الصالح لها [1] . لكنّ الذي يذهب إليه جمهور الشيعة أن ذلك التحكيم لم يكن إلا مكيدة من ابن العاص لإخراج معاوية من أزمته ، والتمهيد لتحكّمه في المسلمين بشهوته وهواه [2] . وسواء أكان هذا أو ذاك ، فقد انتهى التحكيم بعزل علي

---

1 مروج الذهب ٢/ ٢٤ .

2 الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ٤٠ .

وتَثْبيت معاوية ، فاشتد ساعد البغي وأمست الخلافة ملكاً عَضُوضاً [1] !

وهنا ظهرت في جيش علي جماعة ناقمة على التحكيم الذي فرضته بالأمس القريب ، وصار عليّ إمام الهدى يوصف على ألسنة تلك الخارجة بالكفر ، لأنه بزعمهم حكّم الرجال في دين الله !

والظاهر أن أولئك الناقمين سُمّوا بالخوارج لخروجهم على الإمام علي كرم الله وجهه ، ثم سموا أنفسهم بالشّراة في العصر الأموي ، كأنما يقصدون أنهم شروا أنفسهم وباعوها في سبيل الله . ولئن لم يتيسر لهم في عهد معاوية أن يقوموا بنشاط ملحوظ لدهاء الخليفة الأموي وسياسته المشهورة ، فقد أعلنوا بعده طيلة الحكم الأموي ثورة عارمة لا يخبو أوارها .

ولقد يكون عسيراً علينا أن نستخلص من أقوالهم – حتّى بعد تطور حزبهم وتجدّد نظرياتهم – مذهباً فكرياً عقَدياً واضح المعالم ، فان ما تناولوه بالبحث من أصول الدين وفروعه يتّسم بالبساطة والسذاجة ، كتكفير مرتكب الكبيرة والقول بخلوده في النار [2] ، إلا أنهم بإسراعهم إلى تكفير الخلق لأدنى سبب أثاروا أذهان الباحثين إلى التساؤل عن حقيقتي الكفر والايمان ، وعن درجات المعاصي وأنواعها ، فان لم يقدّموا للفكر الاسلامي دقة في النظر الموضوعي العلمي فقد حرّكوا هذا الفكر وشغلوه بأبحاث كلامية أضحت مع الأيام مضرب الأمثال في التمحيص والتحقيق .

ومما لا ريب فيه أن آراءهم تؤول في نهاية المطاف إلى الصبغة

---

١ المذاهب الاسلامية لأبي زهرة ٩٧ . وقارن بالكامل لابن الأثير ٣ / ١٩٨ .

٢ ولم ينسب الخلاف لأحد منهم في ذلك إلا النجدات أتباع نجدة بن عطية بن عامر الحنفي : انظر مقالات الاسلاميين ١ / ١٦٢ .

السياسية ، التي دارت حول الإمامة وشروطها ، واتجهت إلى مفترق طريق : أحدهما تكفير المخالفين لهم ، والآخر وجوب الخروج على السلطان الجائر [1] .

ولعل أفضل آرائهم في الإمامة أن الخليفة لا ينصب إماماً إلا بانتخاب حر صحيح يقوم به عامة المسلمين ، ومتى حاد عن إقامة الشرع قُتل أو عُزل [2] . وقد حملهم هذا التفكير على أن يروا الخلافة في البيوت جميعاً ، ليست لقريش دون سائر القبائل ، ولا للعربي دون الأعجمي ، فالجميع فيها سواء . وتطبيقاً لهذا المبدأ اختاروا عبد الله بن وهب الراسبي أميراً للمؤمنين ولم يكن قرشياً [3]

وقد تعددت فرق الخوارج حتى أحصاها بعض المؤرخين نحواً من عشرين ، وكان من أسباب كثرتهم وتنوعهم ما جرى بينهم وبين خصومهم من مناظرات [4] . لكن أشهر فرقهم خمس كبرى : الأزارقة ، أتباع نافع بن الأزرق ، والصفرية أتباع زياد الأصفر ، والنجدات أتباع نجدة بن عطية بن عامر الحنفي ، والبَيْهسية أتباع أبي بيهس الهيصم بن جابر ، والإباضية أتباع عبد الله بن إباض المرّي ، ولا تزال من الفرقة الأخيرة بقية حتى يوم الناس هذا في عُمان ، والجزائر ، وشرقي إفريقية .

---

١ قارن بالفرق بين الفرق للبغدادي ص ٥٥ (مطبعة المعارف بمصر سنة ١٩١٠) .

٢ المذاهب الاسلامية ١٠٥ .

٣ انظر الكامل لابن الأثير ٣/١٣٤ .

٤ وذلك كمناظراتهم مع ابن عباس وابن الزبير وابن زياد ، بل مع علي نفسه . وقد كان لتلك المناظرات أثر كبير في تطوير مذهبهم ، ولا سيما عند خروجهم إلى مكة بقيادة نافع بن الأزرق ، ومناقشتهم ابن عباس وابن الزبير ، ثم مغادرتهم مكة سنة ٦٤ هـ .

وإذا رأى بعض الباحثين أن عمر بن الخطاب رضي الله عنه سبق الخوارج في أفضل آرائهم التي ذهبوا إليها في انتخاب الإمام يوم قال: «لو كان سالم مولى أبي حذيفة حياً ما عدوته»، مع أن في المسلمين علي بن أبي طالب وغيره من أعيان المسلمين [1]، فان فضل الخوارج يظل غير مجحود في ناحية واحدة بارزة: ألا وهي تطبيقهم هـذه النظرية عمليـاً يوم انتخبوا الراسبي أميراً للمؤمنين، ليجاهدوا معه في سبيل تحقيق أهدافهم في أن الحكم لا يكـون إلاّ لله رب العالمين!

---

١ شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد ١/٦٤ .

الفصل الخامس

التمهيد لمدرسة المعتزلة

من خلال الصور التي عرضناها لبذور الخلاف الأولى في عهد النبي ﷺ رأينا أن العقيدة الاسلامية ظلت صافية بريئة من التأثر بالآراء المنحرفة عن المفهوم الديني الصريح ، ثم أتيح لنا أن نلاحظ كلما مضى بالمسلمين الزمان أن طائفة من الآراء الجديدة بدأت تغزو المجتمع الاسلامي ، وأن نفراً من النـاس طفقوا يتجادلون في قضايا دينية وفكرية .

ولقد نجد – قبل أن نمضي إلى عصر عثمان الذي اشتعلت فيه نيران الفتنة الكبرى – أن عصر الشيخين أبي بكر وعمر قد عرف صوراً من الاختلاف حول قضايا يمكن أن نعدها منطلقاً نحو التنازع في العقائد والأفكار الدينية ، ففي كتاب : « المنية والأمل » [1] أن عمر بن الخطاب أتي بسارق فقال له : « لم سرقت » ؟ فقال : « قضى الله عليّ » . واعتذر بالقضاء عما اقترفه من السرقة ، وإذا بعمر الحازم

---

١ المنية والأمل ص ٨ .

الحكيم يأمر بقطع يده وضربه أسواطاً ، ولما سئل عن السبب في كلتا العقوبتين أجاب : « أما القطع فلأنه سرق ، وأما الجلد فلأنه كذب على الله » . وإنما يعني هذا الخبر إذا صح أنّ رجلاً من المسلمين في عهد عمر رضي الله عنه تجرأ في وجه الخليفة على أن يتكلم في القضاء والقدر .

وفي زمن الإمام عليّ كرّم الله وجهه لدى منصرفه من صفين جاءه رجل – كما في « المنية والأمل[1] » – يسأله عن مسيرهم إلى الشام الذي قاتل فيه نفر من المؤمنين نفراً آخر من المؤمنين : أكان السير بقضاء الله وقدره أم بشيء اندفع إليه النفران المتقاتلان عن طواعية واختيار ؟ فلقد قال الشيخ المؤمن : أخبرنا عن سيرنا إلى الشام أكان بقضاء الله وقدره ؟ فما كان من علي إلا أن تبرأ من هـذا السؤال العجيب غير المتوقع ، فقال مقسماً : « والذي فلق الحبة ، وبرأ النسمة ، ما هبطنا وادياً ولا علونا تلعة[2] إلا بقضاء وقدر » ، ولم يقتنع الشيخ بالذي سمع فقال : عند الله أحتسب عنائي ، أما لي من الأجر من شيء ؟ فقال له علي : « بل أيها الشيخ عظّم الله لكم الأجر في مسيركم وأنتم سائرون ، وفي منقلبكم وأنتم منقلبون ، ولم تكونوا في شيء من حالاتكم مكرهين ، ولا في حالاتكم مضطرين » فقال الشيخ ولما يقتنع بعد : كيف والقضاء والقدر ساقانا وعنهما كان مسيرنا ، فلو لم يقدر الله السير ما سرنا ؟ فقال علي : « لعلك تظن قضاء واجباً وقدراً حتماً ، ولو كان ذلك لبطل الثواب والعقاب ، ولسقط الوعد والوعيد ، ولما كانت تأتي من الله لائمة لمذنب ولا محمدة لمحسن ، ثم

---

١ المنية والأمل ص ٧ .

٢ التلعة – بفتح التاء – مجرى الماء من أعلى الوادي ، وجمعها تلاع .

ارتفعت لهجته وكأنه خطيب يخطب من شدة تبرمه بما سمع : « تلك مقالة إخوان الشياطين ، وعبدة الأوثان ، وخصماء الرحمن ، وشهود الزور ، وأهل العماء عن الصواب في الأمور » ثم بدأت على لسان علي نفسه للمرة الأولى لفظة « القدرية » تصف قوماً يتكلمون في شؤون الغيب والقضاء والقدر ، فاذا هو يسمي إخوان الشياطين بالقدرية فيقول : « هم قدرية هذه الأمة ومجوسها » .

وأراد علي أن يفصّل الموضوع تفصيلاً ، فبين أن الانسان غير مجبر الاجبار كله ولا مختار الاختيار كله ، فهو مجبر من وجه ومختار من وجه آخر ، وأن الأمور كلها ترتد إلى صاحب المشيئة فقط : إلى الله ، فقال : « إن الله أمر تخييراً ونهى تحذيراً ، ولم يكلّف مجبراً ولا بعث الأنبياء عبثاً ، واستشهد بقوله تعالى : « ذلك ظن الذين كفروا ؛ فويل للذين كفروا من النار » .

ولما لم يقتنع الشيخ بعد كل ما ذكره علي أنشأ يتساءل : وما ذلك القضاء ؟ وما ذلك القدر ؟ وكيف ساقانا إذاً ؟ فقال علي : « أمر الله وإرادته بذلك » ثم تلا مستشهداً قوله تعالى : « وقضى ربك ألا تعبدوا إلاّ إيّاه وبالوالدين إحساناً .. » الآية . وإذا بالشيخ ينهض مسروراً بما سمع ، ويشكر علياً على هذه التعاليم الدقيقة .

إن أقل ما تعنيه هاتان الحادثتان أن شيئاً من الجدل في القضاء والقدر بدأ يأخذ طريقه إلى القلوب المريضة المرتابة ، لأن مفهوم الإيمان لم يستقر فيها على شكل واضح صريح . فليس مستغرباً أن تنشأ بعد ذلك مع تعاقب الحوادث فرق جديدة تتجه في فهم الأمور الغيبية اتجاهات شديدة الاختلاف والتباين .

وهكذا نشأت بعد عهد الخلفاء الراشدين بقليل : طوائف من الجبرية ،

والاختيارية أو القدرية ؛ والمرجئة الذين كانوا وسطاً بين الجبر والاختيار .

١ ـ الجبرية

الجعد بن درهم :

إن الذين أثاروا ثائرة الفتنة العقَدية في القضاء والقدر جبراً أو اختياراً، كانوا غالباً من الموالي ، فلا بدع أن يكون لبعض الأعاجم – عن طريق غير مباشرة – أثر في إفساد عقائد المسلمين . فهذا الجعد بن درهم مولى وكذلك كان تلميذه الجهم بن صفوان ، أما جعد فهو مولى لبني الحكم ، وكان يسكن دمشق التي كانت بيئتها تشبه بيئة العراق في التصارع الفكري . وإذا علمنا أن دمشق كانت في الوقت نفسه موئلاً لطائفة عظمى على الملة المسيحية لم نستغرب أن يكون للفكر المسيحي بعض الأثر في نفوس أولئك الموالي .

وكان للجعد بن درهم في العهد الأموي مكانة غبطه عليها بعض علماء زمانه عندما وكل إليه تأديب آخر خلفاء بني أمية مروان بن محمد الذي نسب إليه فقيل « مروان الجعدي » لتلقيه تعاليم الجعد وتأثره بها [١]

لقد عدّ الجعد من الجبرية المعطلة ، لأنه ذهب إلى تعطيل الله عن

---

١ تاريخ الجهمية والمعتزلة ، للقاسمي ص ٢٧ .

الاتصاف بصفات غير الذات[1] .

وأصل التعطيل عدم التزين ، والمرأة العاطل هي من مشت ولا زينة عليها ، وكذلك ظن الجعد أن تجريد الله عن صفات غير صفات ذاته إنما هو تنزيه له وتوحيد لذاته ، فقال : لا يصح أن يتصف الله بمثل ما يتصف به البشر وهو الذي ليس كمثله شيء : فالكلام مثلاً لا يقال إيجاباً : إنه صفة من صفات الله ، أو إن الله متكلم ، كما لا يقال سلباً : إن الله سبحانه أبكم ، وإنما نفيت الأوصاف السلبية عن الله ، لأن البشر قد يتصفون بها ، فنقول في رجل لا يستطيع الكلام إنه أبكم. ولا يجوز مثل هذا على الله .

وتكلم الجعد في القدر ، فرأى أن ليس للانسان حرية ولا اختيار ، وأنه كالريشة في مهب الهواء ، وإذا نسبت إليه الأعمال فعلى سبيل المجاز كما ينسب للشمس ضوؤها فيقال : إنها مضيئة لأن الله جعلها كذلك .

وإذا وثقنا برأي صاحب سرح العيون ، أمكننا ان نستنبط أن الأثر الأول في عقائد الجعد دخيل خارجي ، فقد أخذ القول بالتعطيل عن رجل يسمى أبان بن سمعان ، وهذا بدوره أخذ مذهبه عن رجل يهودي كان له شأن يذكر في حياة الرسول الكريم هو طالوت بن أعصم الذي حاول أن يسحر النبي كما تقول الروايات .

ولئن لم يتلق بعض الأمويين آراء الجعد بالاستحسان والقبول فحسبنا أن آخر خلفائهم نسب إليه فقيل مروان الجعدي .

---

1 قال ابن نباتة في سرح العيون ص ١٨٥ : « إن الجعد أول من حفظت عنه مقالة التعطيل في الإسلام » .

ونقل الجعد أكثر تعاليمه إلى تلميذه الجهم بن صفوان صاحب الجهمية ، الذي كان مولى لبني راسب .

واشتهر أمره بعد مناظرة بينه وبين شخص من كبار علماء المسلمين ومفسريهم هو « مقاتل بن سليمان » الذي كان من مثبتي الصفات لله ، بينما كان الجهم متأثراً بأستاذه الجعد مجرداً الله عن الصفات . وقال أبو حنيفة معلقاً على هذا الجدل العقيم : « لقد أفرط جهم في نفي التثبيت حتى قال : إنه تعالى ليس بشيء ، أما مقاتل فقد أفرط في معنى الإيجاب والإثبات حتى جعل الله مثل خلقه مع أن الله يقول « ليس كمثله شيء ... »[1] .

وآراء الجهم ترتد إلى ثلاث آيات قرآنية ، أخذ منها كل أفكاره وفسر بها القرآن . وهي قوله تعالى : « ليس كمثله شيء » وقوله : « وهو الله في السموات وفي الأرض » ، وقوله : « لا تدركه الأبصار » وهذا ما جعله يرفض كل وصف لله لم يصف به نفسه ، وحمله على الظهور بمظهر المعطلة مقابل مذهب الصفاتية .

فالصفاتية يثبتون الصفات لله ، والمعطلة يعتقدون أن كل اثبات للصفات في حق الله يخرج ذات الله عن قدمها الأزلي .

ولذا حاول الجهم أن يفسر الآية المشهورة : « ليس كمثله شيء » تفسيراً خاصاً يتناسب مع مبدئه ومنهجه فرأى أن ليس كمثله شيء من الأشياء ، وأدرك أن التنكير في سياق النفي شامل مطلق لا مجال معه للتقييد ولا للاستثناء .

---

١ قارن بتاريخ الجهمية والمعتزلة للقاسمي ٧ .

ومن العجيب أنه ناقض منهجه حين زعم أن الله تحت الأرض السابعة ، وأنه على العرش كما في قوله تعالى : « الرحمن على العرش استوى » ، ولكن معنى كونه مستوياً على العرش أنه لا يخلو منه مكان ، كما لا يكون في مكان دون مكان ، وليس له حيز يتحيز به دون باقي الأحياز ، وهو تبعاً لذلك لم يتكلم ولا هو الآن يكلم ، ولم ينظر إليه أحد في الدنيا ولا ينبغي أن ينظر إليه أحد في الآخرة ما دام يراد بالنظر تعلق الحاسة المبصرة بالشيء المرئي ، ولا ينبغي أن يوصف بشيء لا بصفة يتصف بها ، ولا بفعل يصدر عنه ، إذ ليس له غاية وليس له منتهى .

ويستخلص في النتيجة أن الله تعالى لا يقاس بمقاييس العقول ، لأن العقول لا تدركه ، فهو وجه كله ، وسمع كله ، ونور كله ، وقدرة كله ، ولا يكون شيئين ، ولا يوصف بوصفين متباينين ، وليس له لعدم تحيزه أعلى ولا أسفل ولا نواح ولا جوانب ولا يمين ولا شمال ، ولا يوصف بالثقل . أما الألوان والتجسيات والقابلية لإحداث العمل فيه فهي منفية عنه وغير واردة في جانبه ولا تعقل نسبتها إليه . وكل ما خطر على قلبك أنه شيء تعرفه فالله بخلافه [1] .

٢ ـ القدرية

إن المذهب المقابل لمذهب الجبرية هو مذهب القدرية ، ومن الطريف أن من المعتزلة من سمي باسم القدرية أحياناً وباسم الجهمية أحياناً أخرى ،

١ قارن بكتاب الرد على الجهمية والزنادقة لابن حنبل ص ١٢ .

وإذا كانت فرقة الجهمية منسوبة إلى الجهم بن صفوان القائل بالجبرية ، وكانت هذه الفرقة – كما رأينا – معروفة قبل المعتزلة ، فان أئمة السنّة لم يروا بأساً في تسمية هؤلاء المعتزلة بالجهمية . وحسبك أن ابن القيم في كتابه « الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتزلة » « لا يجعل كلاً من الفرقتين مستقلة عن الأخرى ، بل يوشك أن يراهما فرقة واحدة أو مدرسة واحدة[1] .

وصار المعتزلة يضيقون ذرعاً بهذه الأسماء التي أطلقت عليهم أو على بعضهم بغير حق في زمن مبكر ، فلقد سموا بالجهمية مع أنهم أبعد الناس عن آراء الجهم في الجبر ، وأول من دعا دعوة صريحة إلى الحرية، ووضعوا لها أصولها وقواعدها .

ولئن نسب المعتزلة إلى الجهمية ظلماً لأنهم جبرية ، فقد نسبوا إلى القدرية بحق لا ظلم فيه ، لأنهم تكلموا في القدر فنفوه وسلبوه . وإذا قرأنا في « تأويل مختلف الحديث » لابن قتيبة الدينوري رأيه في سبب تسمية المعتزلة بالقدرية ، وجدناه واثقاً بأنهم أجدر الفرق بهذا الاسم لأنهم – كما يعتقد – « نفوا القدر عن الله وأضافوه إلى أنفسهم ، فوجب أن يسموا بالقدرية ، لأن مدعي الشيء لنفسه أولى أن يدعى به ، وهم ادعوا القدر لأنفسهم وقالوا : إن الانسان يقدر على أعماله من تلقاء نفسه ولا يكون الباعث عليها هو إرادة الله الأزلية ، فلما ادعوا القدر لأنفسهم وجب أن يدعوا بمثل دعواهم »[2] .

على أن القدرية الحقيقيين الذين مهدوا لحركة الاعتزال تجسدت فرقتهم في مَعْبد بن خالد الجهني وتلميذه غيلان الدمشقي .

---

١ انظر مثلا الصواعق المرسلة ١/ ٢٣١ .

٢ تأويل مختلف الحديث ص ٩٨ .

ومجمل آراء غيلان تبعاً لمعبد هي : قوله بالقدر الذي يرادف قوله بالاختيار ، ثم قوله بنفي الصفات الثبوتية ، وقوله بخلق القرآن ، وقوله: إن الايمان قول ومعرفة ولكن العمل لا يعد شرطاً داخلاً فيه ، وقوله في الإمامة بما قالت به الخوارج : من أنها تصح لغير القرشي ولكلّ من آمَن بالكتاب والسنّة إذا أجمع المسلمون على إمامته .

ويرى بعض الباحثين أن معبداً شيخ غيلان لم يأتِ بهذه الآراء من نفسه ولم يستقها من آيات القرآن ولا مما عرف عند السلف جائزاً في حق الله أو غير جائز ، وإنما استقاها من رجل نصراني من أهل العراق يُدعى أبا يونس ستسويه الأسواري . ومن الباحثين من يظن أن معبداً الجهني أخذ آراءه هذه عن أبان بن سمعان اليهودي . وأن أبان أخذ آراءه عن طالوت بن أعصم اليهودي أيضاً .

وابن المرتضى لا يكتفي بسرد الآراء الزاعمة أن ثمة تأثيراً يهودياً تارة ونصرانياً تارة أخرى في آراء معبد ، بل يضيف فكرة جريئة جداً لا نعرف من أين استقاها : ألا وهي ظنه أن الحسن بن محمد بن الحنفية أول من تكلم بالقدر على معنى الحرية والاختيار ، وأن معبداً أخذ هذا القول عن الحسن ، وأن القائلين بالقدر كانوا ذوي قدر كبير وشأن عظيم ، لأن آراءهم عُززت بأقوال بعض الأئمة الكبار الذين اطلعوا على علم الآفاق والأنفس ، وعرفوا معاني التنزيل والتقدير. وتزداد هذه الفكرة وضوحاً عندما يقول صاحبها : إن الحسن أخذ مذهبه في الحرية والاختيار عن أبيه محمد بن الحنفية رضي الله عنه ، وإن أباه تلقاه من عليّ كرم الله وجهه ، وإن علياً نفسه أخذه من

فم النبي عليه السلام مباشرة ، فيكون مذهب الاختيار هو المذهب المفضل عند رسول الله لأنه لقنه علياً .

٣ ـ المرجئة

نحن الآن أمام الفرقة الثالثة التي وقفت موقفاً وسطاً بين القدرية الداعية إلى الحرية والجهمية الداعية إلى الجبر : وهم الذين يسمّون بالمرجئة .

ولئن خاصمت الخوارج كلاً من علي ومعاوية ، فان المرجئة آثرت موقفاً وسطاً ، وأرجأت كلاً إلى الله فإن شاء عذبه وإن شاء عفا عنه ، فكان موقف المرجئة من الناحية السياسية حيادياً ، حملهم على أن يأخذوا ببعض الأصول الاعتقادية التي كانت وسطاً بين رأي الغلاة ورأي المقصرين ، وهكذا انتقلوا من الحياد السياسي إلى الحياد الأصولي العقَدي .

وقد تكون فكرة الارجاء نشأت مبكرة في عصر الصحابة أنفسهم إذا نحن سلمنا بصحة الرواية المروية عن صحابي جليل يسمى أبا بكرة رضي الله عنه[١] . ففي هذه الرواية يصور النبي ﷺ فكرة الحياد في أوقات الفتن فيقول : « ستكون فتن القاعدُ فيها خير من الماشي ، والماشي فيها خير من الساعي فيها . ألا فإن نزلت ـ أو وقعت ـ فمن كانت له إبل فليلحق بإبله ، ومن كانت له غنم فليلحق

---

١ لكن في الحديث مقالا ، وان كانت في الصحيحين أحاديث تقارب معناه العام وتختلف عنه اختلافاً يسيراً .

بغنمه ، ومن كانت له أرض فليلحق بأرضه » قال رجل من الصحابة : ومن لم تكن له إبل ولا غنم ولا أرض ؟ قال رسول الله : « ليعمد إلى سيفه فليدعه على حده بحجر ثم لِيَنْجُ إن استطاع النجاة » . فمن أتيح لهم من الصحابة أن يسمعوا هذا الحديث على فرض صحته تأثروا تأثراً بالغاً ، واستقرت في نفوسهم فكرة الحياد وعدم الانحياز متّى حلت هذه الفتن السود .

والإرجاء على معنيين : أحدهما بمعنى التأخير ، كما في قوله تعالى : « قالوا أرْجِهْ وأخاه » أي أمهله وأخّره . والثاني : إعطاء الرجاء . وعندنا أن اطلاق اسم المرجئة على هؤلاء بالمعنى الأول أصح وأوضح ، لأنهم كانوا يؤخرون العمل عن النية وعقد القلوب [1] .

وإذا بدا لنا أن أكثر الفرق الاسلامية نشأت نشأة سياسية فان نشأة المرجئة تبدو على خلاف ذلك ولا سيا حين ننظر إلى معنى الارجاء من خلال الزاوية الأولى : زاوية الإمهال والتأخير : فما الإمهال والتأخير حينئذ إلا إرجاء الأمر إلى الله كي يعلم في النهاية من انحرفَ عن الحق ومن كان أقرب إلى الصراط المستقيم .

ولعل في هذا ما يفسّر اعتقاد المرجئة بأن من حق كل فئة أن ترى نفسها على الهدى ، وقد تكون كذلك حقاً . وإذْ كانوا بشراً معرضين للوقوع في الخطأ أو الصواب ، ودّوا التنصل من الأمانة الكبرى التي حمّلها الاسلام كل مؤمن في الحكم على الناس ، وردّوا تلك الأمانة إلى الله وحده الذي حمّلهم إياها . وهذا ما جعل قلوبهم مطمئنة إلى سلامة طريقتهم وحسن اعتقادهم . ولم يقنعوا في تأييد

---

١ الملل والنحل ١ / ٢٢٢ .

آرائهم بالاستناد إلى الأحاديث النبوية التي قد يفترض في بعضها الوضع والاختلاق ، بل أضافوا إليها الاحتجاج ببعض الآيات القرآنية التي لا قِبَلَ لأحدٍ من المؤمنين بدفعها ، وقد يصعب تأويلها ، كآيات المغفرة والرحمة الشاملة التي تَنْبَثُّ في القرآن الكريم وتعاود القارئ حيناً بعد حين ، مثل قوله تعالى : « قُلْ يا عباديَ الذين أسرفوا على أنفسهم لا تقنطوا من رحمة الله » الآية ...

ولا ريب أن معنى التأخير والإمهال في الإرجاء أدخل في الاعتقاد منه بالسياسة ، وبه نفسر مواقف المهادنة الفكرية التي وقفها من المرجئة المناوئون لعقائدهم [1] . فقد وسعهم أن يكسبوا صداقة الجميع ، لأنهم لم يهاجموا من مخالفيهم أحداً ، وإن كانوا لم يستطيعوا مع ذلك أن يركزوا مفهوم صداقتهم تركيزاً يجعل الصديق صديقاً والعدو عدواً. وليس لنا أن ننخدع في هذا المقام ببعض من تحدث عن فضائح المرجئة أثناء اشتغاله بتفصيل مقالاتهم [2] ، فعبارة « الفضائح » في بعض الكتب فقدت مدلولها العنيف من كثرة إطلاقها على من كان أهلاً لها ومن لم يكن لها أهلاً .

على أن بعض المرجئة ربطوا ذلك المعتقد النظري ببعض نتائجه العملية المنتهية إلى أن الأعمال الظاهرة المفروضة على المؤمنين من صلاة وزكاة وصوم وحج ليست شروطاً للايمان . وإذا لم تشترط هذه الفرائض في

---

١ سنلاحظ مثلا أن المعتزلة – في دفاعهم الحار عن الدين الاسلامي – صبوا غضبهم ونقمتهم على الجهمية رغم تأثرهم بآرائهم ، وعلى غلاة الشيعة من المشبهة والمجسمة رغم الصلات الوثيقة المتبادلة بين الاعتزال والتشيع ، بينما سكتوا إلا في القليل النادر عن مهاجمة المرجئة ، كأنهم وجدوا من الخير أن يهادنوهم .

٢ نومئ بذلك مثلا إلى التبصير في الدين ص ٩٠ .

الايمان لم يكن من ضَيْر على المرجئة إذا امتنعوا من الحكم على المسلمين وغير المسلمين ، لأنهم يتركون أمر الحكم على جميع الملل لله رب العالمين[1] .

إن مثل هذا الموقف ليبدو فوق التسامح الفكري ، والإسلام – على سماحته المثالية – ينظر نظرة خاصة إلى الملل الأخرى التي يأبى أصحابها الاعتراف بنبوة محمد وصدقه ، ويرسم خطاً فاصلاً بين المؤمنين والكافرين ، فإنْ يتسامحْ مع عصاة المؤمنين لا يتسامح قط مع أهل الكفر الصريح !

وإنا لندرك الخطر الكامن وراء تصريح المرجئة بأن المؤمنين الذين صدقوا بالله وباليوم الآخر تصديقاً مطلقاً ، يستحقون النعيم الأبدي ، وأن نصيب غير المؤمنين هذا الإيمان المطلق بالله واليوم الآخر هو العذاب الأليم ، لأن التعاليم الإسلامية في هذا الصدد أصرح من أن تؤوّل ، وأوضح من أن تخرج عن مقتضى ظاهرها المنصوص عليه .

ومن العسير على الباحث أن يلم بآراء المرجئة ويرجعها إلى نبع واحد استقوا فكرتهم منه . فهذا الأشعري في كتابه « مقالات الاسلاميين » يبدأ بحثه « ذكر المرجئة » بتحديد عددهم باثنتي عشرة فرقة[2]، وسنكتفي بعرض أهم الآراء التي تطرقوا إليها ، لأنّا نعتقد أن كثيراً منها أثر في المعتزلة وإن بدا ذلك التأثير عكسياً .

فمن فرق المرجئة من يزعم أن الإيمان بالله هو المعرفة بالله ورسله وجميع ما جاء من عند الله ، وأن ما سوى المعرفة من الإقرار باللسان والخضوع بالقلب والمحبة لله ولرسوله والتعظيم لهما والخوف منهما والعمل

---

١ قارن بالتبصير في الدين (للاسفراييني) ص ٩٠ .
٢ مقالات الاسلاميين ١ /١٩٧ .

بالجوارح ـ ليس بإيمان . ويزعم هؤلاء أن الكفر بالله هو الجهل به ، فالكفر يرادف عدم المعرفة [1] .

ومن فرقهم من يزعم أن الايمان هو المعرفة بالله والخضوع له وترك الاستكبار عليه ، فمن اجتمعت فيه هذه الخصال فهو مؤمن . وقالوا : إن إبليس كان عارفاً بالله ، ولكنه كفر به لاستكباره عليه . ونسب أصحاب المقالات هذه الفكرة إلى اليونسية : أتباع يونس بن عون السمري [2] .

ومنهم من زعم أن الإيمان هو المعرفة بالله ورسله وفرائضه والخضوع له بجميع ذلك والإقرار باللسان . وفيهم الغيلانية أصحاب غيلان الدمشقي الذي رُمي بالإرجاء كما رمي بأفكار وآراء أخر .

وقد زعمت الغيلانية أن الإيمان بالله هو المعرفة الثانية لا الأولى ؛ ويراد بالمعرفة الثانية معرفة النظر والاستدلال . أما الأولى فهي المعرفة الفطرية التي ركزت في نفس كل إنسان . وهذه المعرفة الاستدلالية النظرية تقتضي المحبة ، والإقرار بكل ما جاء به الرسول من عند الله تعالى . ويستنتجون أن المعرفة الأولى اضطرارية لا يجوز عدّها من الإيمان ، لأن الإيمان لا يقوم على الضرورات الأولية ، بل يقوم على أصول من النظر والاجتهاد تخرج الناظر المستدل من شيء سلم به عاطفة

---

١ علق الاشعري على هذه الفرقة بقوله : وهذا قول يحكى عن جهم بن صفوان (المقالات ١/١٩٧) . فتأمل كيف أضحى الجبري مرجئاً يصعب تنحيته عن زمرة أولئك المرجئين !

٢ علق الاسفراييني في (التبصير ص ٩٠) على هذا بقوله : « ومعرفتها في الجملة إيمان ؛ فكأن كل خصلة من خصال الايمان ليست بإيمان ولا بعض إيمان ، وجملتها إيمان» وقارن بالمقالات ١/١٩٨ واعتقادات فرق المسلمين للرازي ص ٧٤ . ويسمي بعضهم رأس هذه الفرقة يونس بن عون النميري بدلا من (السمري) ، ولعله تصحيف .

إلى شيء سلم به عقلاً ومنطقاً[١] .

وقد حاول بعض الأشاعرة أن ينسبوا الامام أبا حنيفة إلى الإرجاء ويجعلوا من المرجئة فئة تسمى فئة أبي حنيفة وأصحابه . وذلك لقول أبي حنيفة : إن الإيمان هو المعرفة بالله والإقرار به ، والمعرفة برسوله والإقرار به ، دون تفسير لهذه المعارف كلها[٢] .

وعجيب أمرهم حين نسبوا إلى أبي حنيفة نفسه محاورة مع عمر ابن أبي عثمان الشمّري بمكة ادعوا فيها أن عمر بن أبي عثمان طرح على أبي حنيفة أسئلة أجاب عنها بمثل ما يجيب به المرجئة عادةً في مثل هذه المواضع . سأله عمر : أخبرني عمن يزعم أن الله تعالى حرم أكل الخنزير غير أنه لا يدري لعل الخنزير الذي حرمه الله ليس هو هذه العين . فقال أبوحنيفة : مؤمن : فقال عمر : فإنه قد زعم أن الله فرض الحج إلى الكعبة غير أنه لا يدري لعلها كعبة غير هذه بمكان كذا ، فرجع أبو حنيفة يصرّ : هو مؤمن . وعاد عمر يقول : فإن قال أعلم أن الله سبحانه قد بعث محمداً وأنه رسول الله ، غير أنه لا يدري لعله هو الزنجي . قال أبو حنيفة أيضاً : هو مؤمن »[٣] . وعلق الأشعري في « مقالات الاسلاميين » بقوله : « ولم يجعل أبو حنيفة شيئاً من الدين مستخرجاً إيماناً ، بل زعم أن الإيمان لا يتبعّض ولا يزيد ولا ينقص ، فكيف يتفاضل الناس فيه »[٤] ؟

---

١ المقالات ١/٢٠٠ .

٢ قارن المقالات ٢٠٢ بكليات أبي البقاء ٣٥٠ (طبعة بولاق) .

٣ نسب هذه المحاورة الشهرستاني في (الملل والنحل ١/٢٢٥) إلى غسان الكوفي . وتختلف ألفاظ المحاورة اختلافاً يسيراً عن التي هنا .

٤ المقالات ١/٢٠٤ .

وإن لنا لمأخذاً على الأشعري وعلى من نسبوا أبا حنيفة إلى الارجاء هذه النسبة الباطلة ، فإن أبا حنيفة عندما عرّف الإيمان قال : هو التصديق بما عُلم مجيء النبي عليه السلام به ضرورةً ، تفصيلاً فيما عُلم تفصيلاً ، وإجمالاً فيما عُلم إجمالاً . وما دام القلب قد أقر بهذه الحقائق حتى فاض بها في قرارته فلا داعي للإقرار باللسان ، لأن الإقرار اللساني اللفظي ليس جزءاً لا يتجزأ من الإيمان . فتمسّك أبو حنيفة بأن الأعمال الصالحة ليست في ذاتها جزءاً من حقيقة الإيمان ، وأن الإيمان إذن لا ينقص ولا يزيد ، وإنما تنقص أو تزيد هذه الأشكال الخارجية من الأعمال والتصرفات ، أما النيات فهي في قرارات القلوب لا تتغير ولا تنقص ولا تزيد ، وهذا يعني الجزم بالشيء بعد التصديق به ما دام قد انعقد القلب عليه ، فكل نقص فيه يكون وهماً أو جهلاً أو شكّاً أو ريبة ، وعلى ذلك لا يجوز تعليقه بمفهوم الإيمان الذي لا يسمى إيماناً إلا إذ بلغ درجة اليقين . لذلك يبدو لنا رأي أبي حنيفة سليماً بعيداً عن فكرة الإرجاء .

ولعلّ الأشاعرة رموا أبا حنيفة وأصحابه بالإرجاء متأثرين تأثراً عكسياً بما قال فيه كل من المعتزلة وبعض أهل الحديث ، فقد نسبوه للإرجاء لأنه خالف رأي الوعيدية في مرتكب الكبيرة حين زعموا أنه مخلد في النار ، وحكموا عليه هذا الحكم القاسي العنيف . لذلك نؤثر أن نقول مع الشهرستاني : « والرجل – أي أبو حنيفة – مع تحرجه في العمل كيف يفتي بترك العمل ؟ وله سبب آخر : وهو أنه كان يخالف القدرية والمعتزلة الذين ظهروا في الصدر الأول ، والمعتزلة كانوا يلقبون كل من خالفهم في القدر مرجئاً ، وكذلك الوعيدية من الخوارج ، فلا يبعد أن اللقب إنما لزمه من فريقي المعتزلة والخوارج . والله أعلم »[1] .

---

١ الملل والنحل ١/٢٢٦ .

الفصل السادس

مدرسة المعتزلة

حول لقب المعتزلة :

رأى الأستاذ أحمد أمين أن قوماً من اليهود أسلموا وأطلقوا اسم المعتزلة على هؤلاء الناس الذين فارقوا جماعة المسلمين ، قياساً على ما عرفوه في تاريخهم الديني من اعتزال فريق من اليهود يسمون الفيروشيم ، ومعناها بالعبرية « الذين اعتزلوا الجماعة وانفصلوا عنها » .

ورأى غيره أن رؤساء المعتزلة كانوا يحيون حياة متقشفة زاهدة ، فيها اعتزال للمجتمع الذي كانوا يعاصرونه ، فلما ذهبوا هذا المذهب الاعتزالي المنكمش أوثر تلقيبهم بالمعتزلة [1] .

ويقال : إن قتادة بن دعامة السدوسي هو أول من أطلق عليهم هذا الاسم ، فقد دخل مسجد البصرة ذات يوم وكان أعمى ، فاذا

---

١ قارن بشرح مختصر الفرق بين الفرق . ذكره فيليب حتي في تاريخه ص ٩٨ .

بعمرو بن عبيد وأصحابه قد اعتزلوا حلقة الحسن البصري بعد حادثة واصل ، وكونوا لأنفسهم حلقة خاصة ، وارتفعت أصواتهم وهم يتجادلون جدلاً عقيماً حول ذات الله وصفاته ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، فاذا بقتادة يوم ناحيتهم ظاناً أنهم حلقة الحسن البصري ، ولما وصل إليهم عرف حقيقة مذهبهم وأدرك اعتزالهم المجتمع الأكبر الذي يدين بغير ما دانوا به ، فقام عنهم قائلاً : أولئك المعتزلة : اعتزلوا طريق الجماعة من المسلمين [1] .

على أن المشهور في تلقيب القوم بالمعتزلة كما ذكر الشهرستاني : « دخل أحدهم على الحسن البصري وهو يدرس في مسجد البصرة فقال : يا إمام الدين ، لقد ظهرت في زماننا جماعة يكفّرون أصحاب الكبائر ، والكبيرة عندهم لا تضرّ مع الإيمان ، بل العمل – على مذهبهم – ليس ركناً من الإيمان ، ولا يضرّ مع الإيمان معصية ، كما لا ينفع مع الكفر طاعة ، وهم مرجئة الأمة ، فكيف تحكم لنا في ذلك اعتقاداً ؟ ففكّر الحسن البصري ، وقبل أن يجيب تكلم واصل فقال : أنا لا أقول إن صاحب الكبيرة مؤمن مطلق ، ولا كافر مطلق ، بل هو في منزلة بين المنزلتين : لا مؤمن ولا كافر » . ثم قام واصل واعتزل إلى اسطوانة من أسطوانات المسجد يقرر ما أجاب به جماعة ممن ترك مجلس الحسن البصري . ولما رأى الحسن ذلك نادى بأعلى صوته : اعتزل عنا واصل ؛ اعتزل عنا واصل [2] . فسارت هذه التسمية في كل المجتمعات » .

---

١ وفيات الأعيان ٦٠٩ .

٢ الملل والنحل ١/٦٤ .

ويبدو لنا أن القول بأن الحسن البصري هو الذي سماهم أجدر الآراء بالتسليم ، لما كان للحسن من تأثير عظيم في كل من يحضر دروسه في البصرة ، وللهالة القدسية التي كان يحاط بها في آرائه وأقواله .

الحسن البصري وآراؤه وتأثيره في المعتزلة

كان الحسن يلقب إمام أهل البصرة ، لأن أثره فيها كان أوسع أثر وأقواه ، وبالغ بعض المؤرخين في شأنه فسماه إمام العصر . وقد امتاز بسعة الأفق ، وقوة الورع ، وصدق التدين ، ورحابة الصدر ، حتى ليمكن عدّه – كما ورد في موسوعة الإسلام – دائرة معارف . وكان لإدراكه فترةً من آخر عصر عمر بن الخطاب ، ومشاهدته بعض أحداث الفتنة الكبرى في زمن عثمان ، وشهوده بعض الخلاف بين علي ومعاوية ، ورؤيته قتال عائشة وطلحة والزبير لعلي رضي الله عنه ، كان لهذا كله أثره في تهيئته لمكانة الموجّه المرشد الذي يهتدي في المعتقدات الإسلامية غالباً إلى أسلمها وأقربها إلى النصوص .

وأصبح درسه لهذه الأسباب كعبة القصاد ، فطالب الفقه يجلس إليه يتعلم منه الفروع ، وطالب اللغة يأخذ عنه الأدب ، وطالب العقائد يأخذ الأصول الكبرى وهو واثق بأنه يتناولها من النبع الصافي الأصيل . وهذا أبو حيان التوحيدي يحاول أن يصور لنا صورة واقعية لمجلس من مجالس الحسن البصري فيقول : « لقد كان مجلسه يجمع ضروباً من الناس وأصنافاً من اللباس ، لما يوسعهم من بيانه ، ويفيض عليهم بأفنانه ، هذا يأخذ عنه الحديث وهذا يلقّن منه التأويل ، وهذا يسمع منه الحلال والحرام ، وهذا يتبعه في كلامه ، وهذا يجرد له المقالة ، وهذا

يحكي له الفتيا ، وهذا يتعلم منه الحكم والقضاء ، وهذا يسمع الموعظة ، وهو في جميع هذا كالبحر العجاج تدفقاً ما يسكت وما يلين »[1] .

في هذا الدرس المتنوع أثيرت قضية القدر ، ولولا إثارتها لظل المسلمون جماعة واحدة . ووجد الحسن لزاماً عليه أن يصحح ما تسرب إلى النفوس من الشبهات ، والتساؤل المستمر عن السرّ في إشقاء الله الشقي وإسعاده السعيد ، وإنزال الأذى والضرر في العباد ما دام قادراً على الخير والرشاد . ورأى الحسن البصري — وفقاً لمنهجه الجامع بين الايمان الورع والعقل المستنير أن الايمان لا يكون إيماناً حقاً إلاّ إذا حمل صاحبه حملاً على العمل بمقتضاه ، فإن عمل بما يؤمن به فهو مؤمن حقاً ، وإن نقص من العمل شيئاً نقص من إيمانه قدر ما نقص من عمله . وربما كان الحسن في هذا متأثراً ببعض ما كان يشيع في عصره ممن اتصلوا بالثقافة اليونانية أو ببعض ما تكلم به أمثال هؤلاء . فقد نسب المؤرخون إلى سقراط قوله : « إن معرفة الفضيلة تستلزم العمل بها » وذلك يعني أن الحسن تلقى ولو بطريق غير مباشر بعض المؤثرات الخارجية . لكنّ لدينا من الروايات ما يؤكد أن النبي ﷺ هو الذي غرس في الأعماق المؤمنة أن الايمان لا يكون إيماناً إلاّ حين يرتبط بالعمل فقد كان يقول : « لا يزني الزاني وهو مؤمن ، ولا يشرب الخمرة شاربها وهو مؤمن »[2] ويقول : « ليس الايمان بالتمني ولكن ما وقر بالقلب وصدّقه العمل . إنّ قوماً ألهتهم أمانيّ المغفرة ، حتى خرجوا من الدنيا لا حسنة لهم . يقولون : نحن نحسن الظن بالله

١ المقابسات (لأبي حيان التوحيدي) .
٢ الحديث مشهور في كتب السنة الصحيحة .

تعالى ، كذبوا ، لو أحسنوا الظن لأحسنوا العمل »[1] .

ورأي الحسن البصري في الإيمان حمله على النظر إلى مرتكب الكبيرة نظرة خاصة ، إنه لم يعمل بمقتضى الإيمان ، فلا يوصف بالمؤمن الكامل. ولا نملك من الأدلة والنصوص ما نكفّره به ، والرسول عليه السلام يقول : « من كفّر مؤمناً فهو كافر » فليكنْ منافقاً ، لأن النفاق هو القول باللسان ، من غير أن يصدّقه الجنان . وهكذا كان مرتكب الكبيرة في رأي الحسن منافقاً ، وليس مؤمناً خالصاً ولا كافراً خالصاً . ولو كان كافراً لأظهر أعماله كلها على وجه الكفر . وقال الحسن البصري موضحاً رأيه : « الناس ثلاثة : مؤمن وكافر ومنافق . فأما المؤمن فقد ألجمه الخوف وقوّمه ذكر العَرْض ، وأما الكافر فقد قمعه السيف وشرده الخوف ، فأذعن بالجزية وسمح بالضريبة . وأما المنافق ففي الحجرات والطرقات ، يسرون غير ما يعلنون ، ويضمرون غير ما يظهرون » . وعلى أي وجه يرتكب الإنسان الكبيرة ؟ أيرتكبها بملء حريته ، أم بسلطة فرضت عليه ؟ ويسأل الحسن البصري حينئذ السؤال التقليدي الذي سيتردد على كل شفة ولسان في كل مجلس من مجالس المتكلمين ، وهو : هل الإنسان مجبور أم مختار ؟ وهل معاصيه بادرة منه أم مفروضة عليه ، متأتية من خارجه ؟ وهل الشر منه والخير من الله ؟ أم الشر والخير كلاهما من الله ؟ ويجيب الحسن : الخير من الله ، والشر من العبد[2] ، ويستشهد بقوله تعالى في سورة النساء : « ما أصابك من

---

١ راجع تفسير المنار في تأويل قوله تعالى « وقالوا لن تمسنا النار إلا أياماً معدودة ، تلك أمانيهم ، قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين » .

٢ ربما لوحظ هنا شيء من الشبه بين رأي الحسن ورأي يحيى الدمشقي ، من علماء اللاهوت المسيحي ، الذي كان يقول : « إن الشر من العبد ، أما الخير فمن الله صاحب الخير المطلق » .

حسنة فمن الله ، وما أصابك من سيئة فمن نفسك ».

نشأة الاعتزال والمؤثرات فيه

لقد تركت آراء الحسن البصري آثارها في المعتزلة ، ولا سيما في رأس من رؤوسهم : واصل بن عطاء . ثم طفقوا يذهبون في كثير من آرائهم مذهباً خاصاً ذا مفهومات جديدة ، ومناهج جديدة . على أن من العوامل التي ساعدت على تكوين هذه المدرسة ما لم يكن إسلامياً صميماً ، بل كان أجنبياً : مسيحياً أو يهودياً أو فلسفياً عاماً ، وربما كان الأثر المسيحي أقوى المؤثرات في مدرسة المعتزلة ، إذ أتيح للمسيحيين الاطلاع على آراء اليهودية التي فصّلت البحث في صفات الله وذاته ، وفي الوحي والرسل ، وفي الوعد والوعيد ؛ وعلى آراء الفلاسفة ونظرياتهم في تلك الموضوعات [1] .

وحسبك أن يحيى الدمشقي من أكابر المتكلمين في اللاهوت كان من دعاة حرية الإرادة ، وكان يعتقد – كاعتقاد أغلبية المسيحيين في ذلك العصر – أن أفعال العباد ليست كلها بقضاء من الله وقدره ، حتى فرق بين نوعين من هذه الأعمال ، فمنها الجبري الذي يقوم به الإنسان دون وعي شعوري كالولادة والنماء ، والصحة والمرض ، والقوة والضعف ، ومنها الاختياري الذي يقوم به الانسان بمحض رغبته وإرادته ، متوقعاً السعادة على ما أحسن ، والعذاب على ما أساء وأتى من الشرور .

De Boer , History of Philosophy in Islam , pp . 41 — 42 ,
Nickolson , A Literary History of the Arabs , pp . 220 — 221 .

وهذه الآراء المسيحية المتعلقة بالقدر ظهر تأثيرها الإيجابي في أمرين: أولهما أنه يجب على الله فعل الأصلح ، وثانيهما : أن الله خير ، بل هو مصدر كل خير ، ولا يجوز أن ينسب إليه الشر البتة .

وظهرت الآثار المسيحية السلبية ، في نفي الصفات والأسماء ، إذ كان يحيى الدمشقي يقول : من المتعذر أن يدرك المحدود ما لا حد له ، فالضعيف لا يبلغ القوي ، والمتناهي لا يبلغ الذي لا يتناهى ، والله لا نهاية له ولا حد له ولا مكان له ولا زمان له .

وبعد أن تأثر المعتزلة بعض التأثر بآراء يحيى الدمشقي ، وآراء الممهدين لمدرسة الاعتزال من الجبرية والقدرية والمرجئة ، بنوا أصول منهجهم على خمس مسائل هي : التوحيد — والعدل — والوعد والوعيد — والمنزلة بين المنزلتين — والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر .

ومن العلماء من حاول أن يسرد تلك الأصول على غير هذه الصورة ، فابن حزم[1] يجعلها : ١ — القول بخلق القرآن ، ٢ — نفي رؤية السعداء لله يوم القيامة ، ٣ — نفي القدر ، ٤ — القول بالمنزلة ، ٥ — نفي الصفات .

١ — التوحيد عند المعتزلة :

كان أهم شيء قال به أهل الاعتزال هو التوحيد ، حتى نسبوا إليه فقيل فيهم أهل التوحيد ، كما نسبوا إلى شيء يكاد يضارعه في الأهمية وهو العدل فقيل فيهم أهل العدل ، وقد يجتمع الوصفان فيقال

---

١ الفصل في الملل والاهواء والنحل ٢/ ٨٩ .

فيهم أهل التوحيد والعدل ، ويسمون أيضاً المنزهة ، لأنهم ينزهون الله عن كل صفة تشبه صفات مخلوقاته .

وإنما كان التوحيد أهم هذه الأصول الخمسة لأن أكثرها يرتد إليه ويرتبط به ، حتى العدل قد يرد بشيء من الرفق إلى صفة من صفات الله عندما تتجه إرادته إلى تعذيب خلقه أو إثابتهم .

فلا غرو إذا قرأنا في كتاب « الانتصار » للخياط – وهو ردّ على ابن الراوندي الملحد – أن المعتزلة هم أجدر الناس باسم أهل التوحيد ، وأن الكلام في التوحيد كان لهم دون سواهم [1] . فكل من تكلم في التوحيد خارج كتبهم وتصانيفهم ، كان ينظر إلى الموضوع نظرة سطحية . أما المعتزلة فكانوا لتعمقهم في البحث يردون على الملحدين ويربطون بين النصوص القرآنية والآراء العقلية التي دعوا الناس إلى التفكير فيها .

٢ – نفي الصفات :

ولعلنا لا نجد صعوبة في الربط بين توحيد الله وتنزيهه من جهة وإدراك الصفات التي يجوز للعبد أن ينسبها إلى الله من جهة ثانية ، ويرتكز هذا على مفهوم أساسي : وهو أن الله تعالى واحد ليس كمثله شيء ، ووحدانيته تقتضي قدمه ، وقدمه يقتضي عدم تعدد الذوات الخارجة عن ذاته .

وإن كل وصف محدث أو فيه قابلية لأن يكون محدثاً يجب تنحيته عن ذات الله ، لأن الله قديم ، وصفته الأولى هي القدم .

---

١ الانتصار ص ١٣ .

وفي القرآن طائفتان من الآيات المتعلقة بذات الله وتوحيده، إحداهما صفات الله كالعليم والقادر والقاهر .. والأخرى أسماؤه الحسنى التي ذكر النبي في حديثه : « أن من أحصاها دخل الجنة »[1]. ولو نظرنا إلى لفظة العليم لوجدناها من زاوية صفة من صفاته ، ومن زاوية أخرى اسماً من أسمائه الحسنى . ولقد خاف المعتزلة أن يسيء الناس فهم الأسماء الحسنى فيعتقدوا أنها ذوات جديدة ، وإذا ما تعددت الذوات الجديدة نشأ عنها تعدد في ذات المعبود. وان إنساناً غافلاً لو قرأ البسملة وحدها « بسم الله الرحمن الرحيم » لوجد فيها اسم الجلالة واسمين من أسماء الله الحسنى بعده ، فإذا اعتقد أن كل اسم وارد في هذه البسملة أزليّ قديم ثلّث الله من حيث لا يشعر ، كما يستنتج المعتزلة .

ونظر بعض السلف الصالح إلى الموضوع نظرة خاصة حملت المعتزلة على مهاجمتهم . ومن الآراء التي استولت على نفر كبير منهم الاعتقاد بأن أسماء الله أزلية قديمة ، وأن صفات الله أزلية قديمة أيضاً ، وكان الإمام أحمد بن حنبل يقول : « إن الصفات والأسماء غير مخلوقة ، وإذا كانت كذلك فهي قديمة ، ومتى كانت قديمة فهي أزلية »[2] .

وكان على المعتزلة أن يقاوموا هذه الفكرة وأن يثيروا حولها موضوعاً ذا صلة وثقى بها وهو موضوع خلق القرآن ، منطلقين من مبدئهم الذي ينفي أزلية الكلام الالهي .

والممهدون لمدرسة الاعتزال أفسحوا أمام المعتزلة المجال ليلتمسوا لهذا البحث آفاقاً جديدة ، فالجعد كان من أوائل من تكلم في الصفات

---

١ صحيح البخاري ٨/١٥٩ .

٢ الابانة عن أصول الديانة ٣٤ .

ونفاها [١] ، ثم أخذ عنه مقالته الجهم بن صفوان ، وانتشرت آراء الجهم في خراسان ، فتأثر المعتزلة من حيث يشعرون أو لا يشعرون بكثير من آراء الجعد والجهم وآراء فلاسفة اليونان الذين تكلموا في واجب الوجود ، ورأوا أنه واجب الوجود بذاته من كل وجه [٢] ، ونفوا عن الذات كل صفة زائدة عليها وقالوا : إن واجب الوجود عليم بالذات وليس بوصف يسمى علماً زائداً على ذاته . وتولى أحدهم الموضوع وهو أفلوطين ممثل الأفلاطونية الحديثة ، ووصف الله بالتعالي ورأى أن لله علماً لأنه هو العلم ، فبدا على كلامه ضرب من التناقض ، لأنه جزم بأن الله هو العلم ثم تساءل : وهل لنا ، وقد عرفنا أنه العلم ، أن نقول إن لله علماً ؟ ورأى : أن الإجابة المنزهة لله توجب القول : إن الله هو العلم وليس له علم ، وإنه الجمال ولا نصفه بالجمال ، وإنه الخير ولا نصفه بالخيرية ، وإن ذاته النور ولكنه لا يحتاج إلى صفة البصر كي يرى الأشياء مستنيرة لا مظلمة [٣] .

وتحدث الشهرستاني عن المعتزلة فكان حديثه أدق حديث وأوفاه وأبعده عن التعصب لطائفة دون طائفة ، فلم يقل كما قال الأسفراييني في التبصير في الدين « الباب الخامس في تفصيل مقالات المعتزلة القدرية وبيان فضائحهم » [٤] ، لأن كلمة فضائح تهبط بالمعتزلة عن المستوى الفكري اللائق بهم . بل يرى الشهرستاني أنهم قرؤوا كتب الفلاسفة فتأثروا بها حتى بات أكثرهم يقولون كما يقول أصحاب الأفلاطونية

---

١ الكامل لابن الأثير ٥/١٠٤ .

٢ نهاية الاقدام في علم الكلام (للشهرستاني) ٩٠ — ٩١ .

٣ A. Weber, History of Philosophy, 168 — 169.

٤ التبصير في الدين ص ٦٠ .

الحديثة : إن الله عالم بذاته لكن لا بعلم زائد على ذاته ، وبصير بذاته ولكن لا ببصر زائد على ذاته وهكذا ... في كل صفاته وأسمائه .
واتخذ العلاّف لنفسه رأياً خاصاً في هذا الموضوع وقال : إن الله عالم بعلم ، وعلمه ذاته ، قادر بقدرة وقدرته ذاته ، حي بحياة وحياته ذاته ، ويعني هذا أن كل صفة من صفات الله هي الله [1] .

٣ ــ العدل :

وتحدث المعتزلة عن العدل وبه سموا العدلية ، وعولوا في هذا الباب على آيات وأحاديث كثيرة ، فقد أشار القرآن الكريم في مواطن متعددة إلى حرية الإنسان واختياره ، وأن الله جعل كل نفس رهينة بما كسبت « فمن عمل صالحاً فلنفسه ، ومن أساء فعليها » وأنه تعالى هدى المؤمن السبيل إما شاكراً وإما كفوراً ، وأن من يظلم نفسه ثم يستغفر الله يجد الله غفوراً رحيماً .

وأوضح النبي عليه السلام هذا المفهوم نفسه في أحاديث كثيرة ، فَرَدَّ الأشياء كلها ، بعد الاعتقاد بأن الإنسان حر مختار ، إلى الذي وهب القدرة عليها ، ومنح الأسباب الموفرة لها : وهو الله عز وجل. بذلك نفهم السر في مثل قوله عليه الصلاة والسلام : « لا يؤمن عبد حتى يؤمن بالقدر خيره أو شره » [2] ، أو قوله : « الشقي من شقي في بطن أمه ، والسعيد من وعظ بغيره » [3] أو قوله : « ما بلغ عبد

---

١ الفرق بين الفرق ص ١٠٨ وقارن بالانتصار ص ٧٥ .
٢ مسند أحمد ٢/١٨١ .
٣ صحيح مسلم ٨/٤٥ .

حقيقة الايمان حتى يعلم أن ما أصابه لم يكن ليخطئه ، وأن ما أخطأه لم يكن ليصيبه »[1] ، ومثل قوله لعبد الله بن عباس رضي الله عنه وكان رديفه : « يا عبد الله احفظ الله يحفظك ، احفظ الله تجده تجاهك ، وإذا سألت فاسأل الله ، وإذا استعنت فاستعن بالله ، واعلم أن الامة لو اجتمعوا على أن ينفعوك بشيء لن ينفعوك إلا بشيء قد كتبه الله لك ، أو اجتمعوا على أن يضروك بشيء لن يضروك إلا بشيء قد كتبه الله عليك ، رُفعت الأقلام وجفّت الصحف »[2] . وهذه الجملة الأخيرة من الحديث : « رفعت الأقلام وجفت الصحف » أكّدها النبي ﷺ في حديث حدّث به في مناسبة عامة عندما قال : « جفّ القلم بما أنت لاقٍ »[3] . فالنبي عليه السلام لا يرى حرجاً ، وقد عرّف العبد بقوته الذاتية ، في أن يرد الأشياء في مبادئها ونهاياتها إلى الذي أورث القدرة عليها .

ولم يكن بُدٌّ للمعتزلة من أن يقفوا موقفاً مستقلاً إزاء هذه الآيات والأحاديث ، فقد بدت لهم صالحة لأمري الاختيار والجبر ، إلا أن حكم صاحب العقل فيها يختلف عن حكم صاحب النص ؛ والمعتزلة أصحاب عقل لا نص ، فليتأثروا إذن بكل دراسة لاهوتية أو فلسفية تراعي العدالة في معاملة الإنسان وفي إثابته أو عقابه ، وليستقوا ـ كما يزعم فون كريمر ـ من بعض آراء اللاهوتيين المسيحيين ما يؤيدون به وجهة نظرهم في الاختيار وحرية الإرادة .

وحين فتح المسلمون بلاد الشام وجدوا مسائل القضاء والقدر

---

١ مسند الإمام أحمد ٦/٤٤١ .

٢ حديث صحيح مشهور متفق عليه .

٣ صحيح البخاري ٧/١٩٦ .

تشغل أذهان لاهوتيي الكنيسة فتأثر بعضهم بشيء مما سمعوه ، لكنهم تفاوتوا في مدى تأثرهم ، فكان تارةً قوياً عميقاً ، وتارةً جانبياً ضئيلاً .

ومهما يكن مدى تأثر المعتزلة بخاصة ، فقد أجمعوا على اعتبار العبد خالقاً لأفعال نفسه مخترعاً لها ، وقد سلموا طبعاً بأن الله على كل شيء قدير ، وأنه هو العليم الحكيم ، ولكن الله بمقتضى حكمته وعدله وعلمه الأزلي ، لا يريد أن يكون له صنع في أفعال العبد – كما يقولون – لا في حال وجود الشيء وهو يريد إيجاده ولا في حال عدمه وهو يود إعدامه ، لكن رأى أكثرهم أن أفعال الطبيعة التي تصدر عن الذات الإنسانية ، اضطرارية ، تشبه ما نراه من ضرورات الحياة الطبيعية كالنار التي تحرق ، والثلج الذي يجمّد الأعضاء[1] . أما الأفعال التي يسمونها متولدة فلها شأن آخر ، كثرت حولها آراؤهم وتشعبت نظراتهم . وكان من أفضل التعاريف التي أعطيت لهذا الضرب من الأفعال المتولدة تعريف الإسكافي المعتزلي الشهير الذي رأى أن كل فعل يتهيأ وقوعه على الخطأ دون قصد أو تعمد فهو الفعل المتولد ، وأن كل فعل لا يتهيأ إلا بعمد وقصد ، ويحتاج في كل جزء من أجزائه إلى حزم متجدد وإرادة متجددة ، وجب إخراجه عن حد التولد[2] .

وهذه الفكرة المميزة بين مفهومين متقاربين « المولد وغير المولد » جعلت المعتزلة يظنون أن الانسان – رغم كونه يعمل بقدرة من الله – حر الإرادة وفاعل مختار ، إذ يتصرف بما منحته الإرادة الإلهية الأزلية

---

١ الفصل ٣/٣٢ .

٢ مقالات الاسلاميين ٢/٤٠٩ .

من مقدرة على العمل واستطاعة له [١] . ويقولون : إن الذي يسمى قادراً على شيء لا بدّ له أن يحدث بعض الأثر فيما كان مقدوراً له أو داخلاً في حدود استطاعته ، ولما لم يزل ذلك التأثير في الموجود المحدث فلا بدّ أن يكون الفعل قد حصل بالوجود لا بما يقارن الوجود [٢] . والفرق بين التعبيرين : أن ما حصل بالفعل قد وجد بالقوة الباعثة عليه أو الصانعة له صنعاً مباشراً ، وأن ما كان وجوده مقترناً بحال بعثت على وجوده ، خارجة من نفسه أو من القادر عليه . قد تصرف في مقدوره شيء خارجي ، ولم يكن الإنسان الذي نتوهم أنه القادر على ما صنع أو ترك ، فاعلاً مختاراً ، وإنما كان متلقياً للآثار الخارجية .

٤ ـ الوعد والوعيد :

أما أصلهم الثالث فهو الوعد والوعيد ، وقد بنوا فكرتهم فيه على مفهوم التكليف ، فلولاه لما كان لإرسال الرسل وإنزال الكتب أي مسوّغ أو موجب . وعندما يؤمر المؤمنون بمراعاة تلك التعاليم السماوية فالمراد إشعارهم بمدى قدرتهم على التقيد بما كلفوه واجتناب ما نهوا عنه ، ولو لم يكن العبد أهلاً لاختيار عمله لما كان للتكليف معنى ، وليطلّ كل مفهوم من مفهومات الوعد لمن أحسن ، والوعيد لمن أساء [٣] .

وللإنسان المختار أن يسائل نفسه : هل الله يجبرني على عملي ثم

---

١ مقالات الاسلاميين ١/٢٣٠ .

٢ نهاية الإقدام ٧٩ .

٣ المنية والأمل ٣٥ .

يحاسبني على ما فرطت يداي ؟ أيقدرني على شيء ثم يحاسبني على ما أقدرني عليه ويظلمني ؟ هل يقف الإنسان هذا الموقف أم يكون هو خالقاً لأعماله بنفسه ، ثم إن أساء عوقب ، وإن أحسن أثيب ؟[١] .

لم يكنْ للمعتزلة أن يختاروا بين هاتين الزاويتين المتضادتين لئلا ينسبوا إلى الله الظلم والجور ، فنفوا عن الله كل ذلك مستندين إلى آيات مشهورة مثل قوله تعالى : « ولا يظلم ربك أحداً » وقوله : « وما ربك بظلاّم للعبيد » وقوله : « وما ظلمناهم ولكن كانوا أنفسَهم يظلمون » . وانطلق المعتزلة من هذه الآيات القرآنية بالدرجة الأولى ، ثم الأفكار الفلسفية بالدرجة الثانية إلى التصريح بأن كل من يقول : إن الله يحاسب الناس على ما لم يعملوه إما إثابة وإما معاقبةً فهو كافر من حيث لا يدري ، لأنه ينسب إلى الله شيئاً نفاه عن ذاته : هو الظلم والجور[٢] .

وتساءلوا : ألسنا نعدّ من أجبر غيره على معصية ثم عذبه عليها ظالماً له ، ومن أعان فاعلاً على ظلم غيره ثم جازاه جزاءً كريماً ، جائراً أيضاً ، لوضعه الأمور في غير موضعها ، وإثابته المسيء ومعاقبته المحسن ؟ وما معنى قولنا : إن الكمال لله ، وإن صفاته صفات كمالية ، إذا جاز فرضاً أو احتمالاً أن توسع حدود القدرة الإلهية حتى تشمل القدرة على الظلم كما تشمل القدرة على العدل ؟

ولو أردنا أن نفسر معنى « كل شيء » في قوله تعالى : « إن الله على كل شيء قدير » ، فبالغنا وزعمنا أن الظلم قد يكون شيئاً من

١ الفصل ٣/٥٦ .
٢ الفصل ٣/٥٦ أيضاً .

الأشياء ، لجعلنا قدرته التي لا حد لها تقدر على الظلم والجور من حيث لا نريد !

فلينظر المعتزلة إلى حدود قدرة الله نظرة تتنزه عما ينزلق إليه ضعاف العقول ومرضى القلوب من وصف الله بما لا يجوز . وليقولوا : إن قدرته لا تتناول حد الظلم ، والظلم ليس شيئاً في متناول قدرته ، ولينتهوا إلى أن الله عادل لا يفعل الظلم ولا يجور على أحد من عباده . وليؤوّلوا ما ورد في سورة الكهف عن الخضر عندما قتل غلاماً وقال لموسى : « أما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشيا أن يرهقهما طغياناً وكفراً » ، وما جاء في أحاديث النبي عليه السلام الشارحة لهذا الأمر كقوله المرويّ عن ابن عباس « في صحيح مسلم » : « إن هذا الغلام طُبع يوم خُلق كافراً ولو عاش لأرهق أبويه طغياناً وكفراً »[1] ، ليؤوّلوا هذا كله تأويلاً ينسجم ومنهجهم العقلي الذي يرفض نسبة الظلم إلى الله !

٥ ـ المنزلة بين المنزلتين :

أما أصلهم الرابع فهو المنزلة بين المنزلتين ، وهو أصل شديد الشيوع عندهم ، لأنه كان المنطلق الأول نحو تسميتهم بالمعتزلة منذ اليوم الذي اعتزل فيه واصل درس أستاذه الحسن البصري ، وحكم على مرتكب الكبيرة بأنه فاسق ليس بالمؤمن ولا بالكافر . ولما تسربت هذه الفكرة الجريئة إلى نفوس المعتزلة طبعتهم بطابع خاص ، وجعلت فهمهم مستقلاً فريداً .

وإذا تشعبت آراؤهم في الأصول الثلاثة التي ذكرناها ، فلم يتعرض

---

١ صحيح مسلم بشرح النووي ١٦/١٩٠ .

لها مثل هذا التشعب في أصل المنزلة بين المنزلتين ، وربما بدا للباحثين أن شيوخ الاعتزال لم يغيروا ههنا رأي الرائد الأول واصل بن عطاء إلا في أشياء لا تكاد تذكر .

ومن المستشرقين من يرد هذا الأصل إلى « التوسط الفكري » الذي كان يذهب إليه بعض فلاسفة اليونان ولا سيا أرسطو ، وكان طابع النظرية الأول أخلاقياً فلسفياً فصّله أرسطو كل التفصيل في كتابه « تهذيب الأخلاق » أو « الأخلاق إلى نيقوماخوس » . وفيه نبّه إلى ضرورة التوازن بين كل فكرتين متضادتين ، فليس التهور محموداً كما أن الجبن ليس بمحمود ، لكنّ الشجاعة وسط بين التهور والجبن ، والإسراف ليس بمحمود كما أن البخل غير محمود ، لكن الاعتدال في النفقة هو الوسط بين الأمرين ، وهو المثل الأعلى .

وإذا نحينا جانباً محاولة رد المستشرقين فكرة المنزلة بين المنزلتين إلى التوسط الأخلاقي والاتزان في المفهومات ، لم يكن عسيراً علينا أن نلاحظ أن التزام الطريق الوسط معروف في القرآن والأحاديث النبوية ، فمما دعا إليه القرآن وصفاً لحياة الأمة كلها ، التزام التوسط والاتزان في عقائدها وأخلاقها وتصرفاتها ، إذ قال : « وكذلك جعلناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً » .

وكان النبي عليه السلام يقول : « خير الأمور أوساطها » . وإذا أراد السلف الصالح أن يدعوا الناس إلى خلق فاضل علموهم أخذه من أوسط الأمور وأكثرها اتزاناً .

والحسن البصري نادى إلى حد ما بما يشبه هذا المفهوم حين جاءه أعرابي فقال : « علمني ديناً وسطاً لا ذاهباً شطوطاً ولا هابطاً

هبوطاً » . فقال الحسن : « لئن قلت ذاك ، إن خير الأمور أوساطها »[1] ففكرة المنزلة بين المنزلتين كانت منذ مبدئها إسلامية دقيقة عميقة ، وكادت آراء المتأخرين من المعتزلة فيها تشبه آراء أوائلهم ، ومن تأثر بهم أولئك الأوائل من العلماء الأعلام كالحسن البصري الذي يعده بعض مؤرخي الفكر من كبار أهل الاعتزال[2] .

٦ ـ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر :

والأصل الخامس من أصول الاعتزال هو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر . وقد أكبرَ المعتزلة هذا الأصل ، واعتقدوا أن من واجبهم أن يجابهوا به الناس في جميع الميادين ، وظنوا أنْ لن يساويهم أحد في قوة دفاعهم عن الدين .

ونصوص الاسلام في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر صريحة واضحة . منها قوله تعالى : « ولتكن منكم أمة يدعون إلى الخير ويأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر » وقول النبي عليه الصلاة والسلام : « من رأى منكم منكراً فليغيره بيده ، فإن لم يستطع فبلسانه ، فإن لم يستطع فبقلبه : وذلك أضعف الإيمان » . وعلينا أن نقيم وزناً كبيراً لهذا الأصل الخامس من أصولهم ، إذ لم نجد علماء الكلام يفيضون فيه على حين أكبر المعتزلة من قيمته وعظموه !

هذا واصل بن عطاء يرفع عقيرته ويهاجم بشاراً بعنف ما بعده عنف عندما يبلغه من إلحاده ما يبلغه ، فيعرّض به في الأسواق والمجالس

---

١ البيان والتبيين ١/١٧٧ .

٢ أنظر الطبقة الأولى من المعتزلة في المنية والأمل (لابن المرتضى) .

وحلقات الدرس ويقول : « أما لهذا الملحد الأعمى المشنّف المكنّى بأبي معاذ من يقتله ؟ أما والله لولا أن الغيلة سجية من سجايا الغالية لبعثت إليه من يبعج بطنه على مضجعه ويقتله في جوف منزله وفي يوم حفله »[1] ، ولم يزل واصل يحرّض الناس على بشار حتّى نفاه عن البصرة ، فاضطر بشار إلى السفر إلى حران وبقي فيها حتّى مات واصل ، فتجرأ عندئذ على الرجوع إلى البصرة .

• • •

وقد يخيل إلينا أن المعتزلة جميعاً تماثل آراؤهم ونظرياتهم ، والحق أن الاعتزال لم يكن متساوياً في هذه الأصول الخمسة المشهورة ، لأنّ المعتزلة انقسموا طبقات وفئات . وإذا وثقنا بما يعرضه علينا ابن المرتضى – وهو شيعي زيدي – وجدنا المعتزلة طبقات كثيرة قد تبلغ اثنتي عشرة طبقة ، بدأ الطبقة الأولى منها بالخلفاء الأربعة ، وتكلم بشكل خاص عن علي كي يجعله أصل فكرة الاعتزال أو محورها الأول ، وأدخل في طبقات المعتزلة محمد بن الحنفية وكثيراً من الأئمة المعظمين لدى الشيعة . وهذا ما جعل بعض الباحثين يتوهمون أن الاعتزال نشأ في أحضان التشيع ، ويؤكدون رأيهم بما عرف في الأزمنة المتأخرة عن أكثر المعتزلة من أنهم كانوا من الشيعة الإمامية ، بيد أن الباحث لا يغترّ بمثل هذه الأقوال ، ولا يصعب عليه التمييز بين المتأثرين من الشيعة بالاعتزال، والمتأثرين من المعتزلة بالتشيع ، حين يحدد زمن التأثر ويتحرى أسبابه وعوامله . ونحن نؤثر ردها إلى ثلاث طبقات ، كما ذهب إلى ذلك الغرابي في كتابه « الفرق الاسلامية »[2] ، إذ جعل الطبقة الأولى

---

١ البيان والتبيين ١/٣١ .

٢ الفرق الاسلامية ٤٨ .

فيهم طبقة واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد وتلامذتهما ، وجعل الثانية طبقة أبي هذيل وإبراهيم بن سيار النظام . أما الثالثة المتأخرة فهي طبقة أبي علي الجبائي صاحب الجبائية وابنه أبي هاشم الذي يدعى مذهبه البَهْشَمية .

وسنكتفي – مخافة الاستطراد – بكلمة عجلى عن الواصلية : نقطة الانطلاق الأولى نحو الاعتزال .

الواصلية

الواصلية هم أتباع أبي حذيفة الغزال الألثغ الذي كان تلميذ الحسن البصري ، وعاش كل من الأستاذ والتلميذ زمن عبد الملك بن مروان وهشام بن عبد الملك [1] .

يقوم اعتزال الواصلية على أربع قواعد : الأولى نفي صفات الله تعالى من العلم والقدرة والإرادة والحياة ، وقد بدأ كلام واصل فيها أولاً غير نضيج ولا واضح صريح ، لأن من أثبت صفة أزلية أو أكثر أثبت من حيث لا يدري إلهين أو أكثر قديمين أو قدماء ، أزليين أو أزلاء [2] .

وإنما أخذ أصحاب واصل يتوغلون في معنى التنزيه بعد مطالعة كتب الفلاسفة – كما ذكر الشهرستاني [3] – وذلك أنه رأى أن يرد جميع الصفات إلى كون الله عالماً قادراً ، ثم حكم على كل من هاتين الصفتين

---

١ أنظر لسان الميزان ٦/٢١٤ .

٢ الملل والنحل ١/٦١ .

٣ الملل والنحل ١/٦١ .

العلم والقدرة بأنها صفة ذاتية ، فمن صفات الله الذاتية أنه عليم ، ومن صفاته أنه قدير ، ولكن تفسير العلم والقدرة على هذا النحو تفاوت بتفاوت آراء شيوخ المعتزلة . فرأى الجبائي [1] أن استبدال لفظ الاعتبار بلفظ الصفة الذاتية أفضل ، وهو على هذا لا يقول : إن العلم والقدرة صفتان ذاتيتان لله ، بل هما اعتباران للذات القديمة [2] . ورأى أبو هاشم [3] أن لفظ «اعتبارين» غير مناسب لما فيه من معتبِر ومعتبَر ، وأكّد أن العلم والقدرة حالان من أحوال الله [4] . ثم أساء بعض غلاة المعتزلة فهم الأحوال التي قال بها أبو هاشم وجعلوها أشبه برموز أو أقانيم كالتي تحدث عنها المسيحيون في عقيدتهم . ولا شك أن هذا الغلو بعيد جداً عن روح الإسلام .

والقاعدة الثانية من قواعد الواصلية هي القول بالقدر ، وأفعال العباد عندهم محصورة في الحركات والسكنات والاعتمادات والنظر والعلم ، فمن المستحيل أن يخاطب الله العبد بصيغة «افعل» وهو عاجز عن الفعل أو لا يؤنس من نفسه القدرة عليه ، وإنما يخاطبه بهذه الصيغة حين يكون بعدله وحكمته قد آتى الإنسان مقدرة على صنع أعمال نفسه .

أما القاعدة الثالثة فهي قولهم بالمنزلة بين المنزلتين . وفيما ذكر غناء عن الإعادة .

وأما الرابعة فهي قولهم في الفريقين المتنازعين من أصحاب الجمل

---

١ هو محمد بن عبد الوهاب ، أبو علي ، المعروف بالجبائي . أخذ الاعتزال عن يعقوب الشحام البصري . توفي سنة ٣٠٣ هـ (وفيات الاعيان ١ / ٦٠٨) .

٢ الملل والنحل ١ / ٦١ .

٣ أبو هشام هو ابن الجبائي توفي سنة ٣٢١ .

٤ الملل والنحل ١ / ٦٢ .

وأصحاب صفين : إن أحدهما مخطئ لكن لا بعينه ، فالخطأ واقع ولكنّا لا نعرف المخطئ . ولعل هذا الرأي يشبه من بعض الوجوه الاتجاه السياسي المرجئي ، إذ لا يخلو من محاولة لكسب الأصدقاء . وأشبه قولهم في الفريقين المتخاصمين قولهم في عثمان بن عفان وقاتليه وخاذليه ، فالكل مخطئ ، ولا يعلم على التعيين من هو المخطئ حقاً [1] .

وانتقل واصل وأصحابه من هذا القول المطلق العام إلى التقييد والتخصيص حين حكموا على أحد الفريقين المتخاصمين بالفسوق لا بالنفاق. وكذلك قالوا فيمن لعن أخاه من الفريقين : إنه فاسق لا محالة لكن لا بعينه [2] .

وتطبيقاً لهذه النظرية على معاوية بن أبي سفيان ، لا يكون ابتداؤه باللعن عند واصل سبباً لتفسيقه وحده ، بل يجعل واصل أحد اللاعنين فاسقاً . وقد يكون اللاعن أو الملعون ، لأن الظروف لو واتت هذا الأخير لجعلته يلعن صاحبه كما حدث النبي عليه السلام عن الملتقيين بسيفيهما فقال : « القاتل والمقتول في النار » ولما سئل : هذا القاتل، فما بال المقتول ؟ أجاب : « إنه كان حريصاً على قتل صاحبه » .

---

١ الملل والنحل ١/٦٥ .

٢ نفسه ١/٦٦ .

الفصل السابع

الاشاعرة والماتريدية

الأشاعرة

سلكنا الأشاعرة والماتريدية في فصل واحد ، لا لأن منهجهما واحد من كل وجه ، ولكن لأن كلاً من المذهبين يكمّل الآخر ، ويدعو إلى التزام عقائد « أهل السنّة والجماعة » .

والأشاعرة منسوبون إلى أبي الحسن الأشعري ، والماتريدية أتباع أبي منصور الماتريدي ، وكلاهما عاش في عصر واحد ، وقاوم حركة الاعتزال ، بالحجة الدامغة والمنطق المستنير ، إلا أن الأشعري كان بالبصرة قريباً من المعتزلة ومعسكرهم ، أما الماتريدي فكان بسمرقند فيما وراء النهر يتصدى لمعتزلة العراق من بعيد[1] .

وإنما دعا القومَ إلى حرب المعتزلة ما شنّه أهل الاعتزال على الفقهاء والمحدثين من حملات العنف والإرهاب ، فظهر في آخر القرن الثالث

---

١ المذاهب لأبي زهرة ٢٩٢ .

علماء أعلام تصدّوا لآرائهم يفندونها ، ولا سيا بعد أن أبعدهم الخليفة المتوكل عن مجلسه ، وأغرى خصومهم بمقارعتهم برهاناً ببرهان .

ولقد تيسّر للأشعري أن يتخرج على المعتزلة في علم الكلام ، إذ كان تلميذاً لشيخهم الجليل أبي علي الجبائي ، فلا غرو إذا أجاد طريقة الاعتزال في إقامة الحجة ونصب الدليل .

على أن الأشعري ما لبث أن فارق المعتزلة في آرائهم المنحرفة عن النصوص الثابتة الصحيحة ، فعكف في بيته مدة طويلة يوازن خلالها بين آراء الفقهاء والمحدثين وبين آراء المعتزلة ، وإذا هو يعلن للناس على المنبر في مسجد البصرة الجامع : أنه تائب مقلع عما كان يجاري به المعتزلة ، وأنه متصدٍ للردّ عليهم ، مخرج لفضائحهم ، وأنه متمسك بكتاب الله وسنّة نبيه ﷺ ، وما روي عن الصحابة والتابعين وأئمة الحديث ، وبما كان عليه أحمد بن حنبل لأنه الإمام الفاضل والرئيس الكامل ، وأنه انخلع من جميع ما كان يعتقد كما ينخلع من ثوبه .

ويمكننا تلخيص آراء الأشعري في الحقائق التالية :

١ً ـ أخذ في التوحيد بظواهر النصوص القرآنية والأحاديث النبوية ، ووصف الله بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيّه ، فقال بصراحة ووضوح : « إن الله واحد أحد ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وهو على عرشه كما تنص الآية : « الرحمن على العرش استوى » ، وأن له يدين بلا كيف ، لقوله : « خلقتُ بيديّ » ولقوله : « بل يداه مبسوطتان » ، وله عينان ، لقوله : « تجري بأعيننا » وله وجه

لقوله : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » ، وأن أسماء الله لا يقال : إنها غير الله كما يدعي المعتزلة والخوارج ، وله علم لقوله : « أنزله بعلمه » ولقوله : « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه »، وأثبتوا له القوة ، لقوله تعالى : « أولم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة »[1] .

ويلاحظ توسط الأشعري بين المحدثين والمعتزلة ، فكل لفظ يوهم التشبيه قيّده بقوله « بلا كيف » ، فلم يصف الله عز وجل بصفات الحوادث تعالى عن ذلك علواً كبيراً ، ولم ينف ما أثبته لنفسه من تلك الصفات .

٢ً – ولما نطقت الآية القرآنية بقوله تعالى : « والله خلقكم وما تعملون » لم يجد الأشعري بداً من القول بأن أفعال العبد مخلوقة لله سبحانه ، لا يقدر العباد أن يخلقوا منها شيئاً . على أن الإنسان إن لم يستطع خلق عمله فهو قادر على كسبه[2] ، وكان الاشعري في هذا وسطاً بين الجبرية القائلين : إن الإنسان كالريشة في مهب الريح[3] والمعتزلة المصرحين بأن العبد هو الذي يخلق أفعال نفسه بقوة أودعها الله فيه .

٣ً – وذهب الأشعري إلى رؤية السعداء لربهم يوم القيامة ، ولكن من غير حلول ولا حدود ، وقال : « وندين أن الله تعالى يرى بالأبصار يوم القيامة كما يرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون كما جاءت

١ مقالات الاسلاميين (للأشعري) ٣٢٠ .
٢ تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى أبي الحسن الأشعري .
٣ ومع ذلك عده ابن حزم من الجبرية لأنه لا يثبت للعبد الاختيار بتعبير صريح (انظر الفصل ٢٢/٣) .

الروايات عن رسول الله ﷺ ، ونقول : إن الكافرين عنه محجوبون ، كما قال الله عز وجل : « كلا إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون »[1] . وهنا أيضاً بدا الأشعري إلى التوسط أقرب ، فلم يؤوّل النصوص القرآنية ولم ينف أخبار الآحاد النبوية كما فعلت المعتزلة ، ولم يقل كالمشبهة : إن الله يرى يوم القيامة بكيف وحدود ، وتلك لعمري مزيّتُهُ على المعتزلة في جميع آرائه : فرغم استدلاله للعقائد على طريقتهم ، لم يهمل النصوص كما أهملوها ، ولم يتطرف في شيء تطرفهم البعيد .

٤ً – أما القرآن فهو في نظر الأشعري كلام الله غير مغير ولا مخلوق ولا حادث ولا مبتدع ، لكن الحروف المقطعة فيه والألوان والأجسام والأصوات هي المخلوقات المخترعات ، على حين ذهبت المعتزلة إلى أن القرآن مخلوق محدث خلقه الله تعالى ، ورأت الحشوية أن الحروف المقطعة والأجسام التي يكتب عليها ، والألوان التي يكتب بها ، وما بين الدفتين غير مخلوق[2] .

٥ً – وذهب الأشعري إلى أن القبيح هو المنهي عنه شرعاً ، والحسن هو الذي لم يرد عنه نهي من الشارع ، سواء أورد به أمر الزامي أم لم يرد ، فتدخل فيه حتى المباحات[3] . ولذلك لم ير إيجاب الأصلح على الله ، إذ لو وجب ذلك للزم أن يكون في كل عصر نبي ، وفي كل بلد معصوم يأمر بالمعروف وينهى عن المنكر ، مع أن القائلين

---

١ مقالات الاسلاميين ٣٢٣ .

٢ تبين كذب المفتري ١٥٠ .

٣ قارن بالمواقف ٨/١٩٦ .

بوجوب الأصلح لم يلتزموا بذلك[١] .

٦ — وفي مرتكب الكبيرة قال الأشعري : هو في مشيئة الله تعالى ، إن شاء عفا عنه وأدخله الجنة ، وإن شاء عاقبه بفسقه ، ثم أدخله الجنة ، بينما قال المعتزلة : إن صاحب الكبيرة مع إيمانه وطاعته إذا لم يتب من كبيرته لا يخرج من النار ، وقال المرجئةمن غير أهل السنة: من أخلص لله وآمن به فلا تضره كبيرة مهما تكن[٢] . ومن الطريف أن ابن حزم عدّ الأشعري مرجئاً لتركه مرتكب الكبيرة لمشيئة الله[٣] .

٧ — ولعل رأي الأشعري في صفات الله ، وردّه على المعتزلة فيها ، وانتصاره لأهل السنّة والجماعة ، هو أفضل نمط لمناهجه في البحث الكلامي وطريقته في الاستدلال : فقد ذهب إلى أن صفاته عز وجل قديمة وزائدة على ذاته ، فهو عالم بعلم مغاير لذاته ، ومريد بإرادة ، وحي بحياة . وقال مستدلاً على رأيه : إن هذه الصفات لو كانت عين ذاته ، ومتحدة معها مفهوماً ، لم يكن لحملها على الذات فائدة ، ولزم من حملها عليها حمل الشيء على نفسه ، وأن هذه الصفات لو كانت غير ذاته لزم كون المعنى المتحصل من جميعها واحداً ، مع أن معانيها مختلفة في الوجود[٤] .

ومع أن الأشعري قد التزم النصوص ، حتى أخبار الآحاد منها ، وجعل العقل خادماً لظواهرها ، لم يتخلّ — وهو تلميذ المعتزلة — عن

---

١ قارن بالشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة ٢٢٠ .
٢ المذاهب لأبي زهرة ٢٧٦ .
٣ الفصل ٤/٢٠٤ .
٤ المواقف ٨/٤٧ .

طريقة الاستدلال المنطقي يثبت بها ما نطق به كتاب الله أو ألهم النطق به رسول الله الذي لا ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى .

الماتريدية

ظهر أبو منصور الماتريدي في أواخر القرن الثالث بسمرقند فيما وراء النهر ، وأنشأ يثبت – بمنهاجه الخاص – عقائد القرآن ، بما يقيم على صحتها من دامغ الحجج والبراهين ، وكانت له آراء شبيهة بآراء المعتزلة رغم تصديه لحربهم ومقاومتهم ، حتى يمكن أن نصفه كما وصفه العلامة الكوثري : بأنه وسط بين المعتزلة والأشاعرة .

١ – ومن مظاهر هذا التوسط بين الفرقتين أن الماتريدي يخالف الفقهاء والمحدثين في إيجاب التعويل على النصوص النقلية ، ويرى أن الشرع نفسه يوجب النظر العقلي ، ويقول لمنكريه : « وكيف ينكرون النظر وقد دعا الله تعالى عباده إلى النظر ، وأمرهم بالتفكر والتدبر »[١] .

٢ – وبنى على ذلك أن العقل قد يستقل بمعرفة الله ؛ ولكنه عاجز عن الاستقلال بمعرفة الأحكام التفصيلية . ويلاحظ أن الماتريدي لم يقل كالمعتزلة بأن معرفة الله واجبة بالعقل ، بل يمكن أن يدرك العقل وجوبها ، لأنه يصرح بأن الوجوب لا يكون إلا ممن يملك الإيجاب ، وهو الله رب العالمين .

---

١ هذا ما ذكره في كتاب التوحيد (وقارن بالمذاهب الاسلامية لأبي زهرة ٢٩٤) .

٣ً – رأى الماتريدي أن لا تكليف إلا بعد الشرع ، وأن لا شيء في هذا الوجود إلا هو مخلوق لله عز وجل ، وأن إثبات الخلق لغيره شرك صريح ، وأن الله أوجد للعبد قدرة على اختيار الفعل المخلوق له ، وهو بهذه القدرة يستطيع أن يكسب الفعل المخلوق فيه ، ويستطيع ألا يكسبه ، فيكون مختاراً في هذا الكسب ، وبه يستحق الثواب أو العقاب [1] .

٤ً – وأثبت الماتريدي صفات الله ، ولكنه قال : إنها ليست شيئاً غير الذات ، وعلى هذا ، لا يؤدي تعددها إلى تعدد القدماء . وكاد في هذا يتفق مع المعتزلة إذ صرح بأن الصفات ليست قائمة بذاتها ولا منفكة عن الذات .

٥ً – ومن هنا انطلق الماتريدي إلى القول بأن كلام الله تعالى هو المعنى القائم بذاته ، فليس بمؤلف من حروف وكلمات ، لأن الحادث لا يقوم بالقديم ، والكلمات محدثة وأعراض لا يجوز أن تقوم بذاته عز وجل [2] .

٦ً – ويقرر الماتريدي أن رؤية السعداء لربهم يوم القيامة من أحوال ذلك اليوم العظيم ، فليس للعباد أن يعرفوا حقيقة كنهها سلباً أو إيجاباً ، لأن الله يقول : « ولا تقف ما ليس لك به علم ، إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسؤولاً » .

٧ً – ولا يخرج الماتريدي مرتكب الكبيرة من حظيرة الإيمان ، لأن العمل على رأيه ليس جزءاً من حقيقة الإيمان . ولذلك لا يخلد مرتكب

---

١ المواقف ، المجلد ٤/١٤٦ .

٢ المذاهب الاسلامية ٢٠٤ .

الكبيرة في النار ولو مات من غير توبة ، ويظلّ أهل الإيمان بين الرجاء والخوف [1]، فقد يعاقب الله على الصغيرة ويعفو عن الكبيرة ، مصداقاً لقوله عز وجلّ : « إن الله لا يغفر أن يُشْرَكَ به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » .

وبهذه الخطوط العريضة الأساسية يتبيّن للقارئ الكريم أنّ كلاًّ من مذهبي الأشعري والماتريدي يكمّل الآخر ، وأنهما – بين أهل الفرق الإسلامية – كانا أقرب إلى الاستدلال بالنظر العقلي من غير إهمال للنصوص التي هي من كل دين روحه الكامن ، ولبّ لبابه !

---

١ المصدر نفسه ٣٠٧ – ٣٠٩ .

الفصل الثامن

معالم النظم العقدية في صفحات واضحات

الإسلام فوق الفرق والمذاهب والشيع

من خلال الصور التاريخية التي عرضنا بها نشأة الشيع والمذاهب ، وأهم الأطوار التي طرأت عليها ، والعوامل التي أسهمت في تنميتها ، والظروف التي انحرفت ببعضها عن الصراط السويّ ، في وسعنا أن نستنتج أن آراء الفرق المختلفة في أصول التوحيد ليست إلا قوالب صاغها علماء الكلام بأهوائهم للنظم العقدية في الإسلام ، وليس لأصحابها في القديم ولا لأتباعها في الحديث أن يزعموا أنها تمثّل عقائد هذا الدين في منابعه الأصيلة الصافية تمثيلاً كاملاً شاملاً .

ولقد كان واضحاً — لدى تتبعنا السريع لأبرز تلك الصور التاريخية — أن غرضنا الوحيد منها إلقاء الأضواء على الحركة الفكرية بكل ما صحبها ولاصقها واكتنفها من جدل عقيم ، لأنّا نتناول بكتابنا هذا « نشأة » النظم الإسلامية ، « وتطورها » ، فليس من منهجنا أن

نقصر بحثنا على تلك «النظم» مجرّدة عن وقائع التاريخ . على أن من حق الإسلام علينا الآن – وقد اجتزنا مرحلة التصوير العقدي بكل جفافه وجفائه – أن نستقي نظمه الحقيقية من مصادره الأساسية ، ولاسيما نظمه العقدية التي تمتاز بالوضوح والبساطة والحيوية ، ومن حق الإسلام علينا الآن أيضاً أن نقول : إنه فوق تلك الفرق والشيع والمذاهب جميعاً ، وإنه – على فرض إقراره عقائد فرقة معيّنة منها دون سائر المذاهب الأخرى – لا يرتضي أساليبها «اللاهوتية» ولا قوالبها «الفلسفية» في بحث العقيدة إطلاقاً ، والعقيدة الإسلامية بوجه خاص .

إن كتاب الله وسنّة رسوله قد حدّدا للمسلمين معالم العقيدة في نظم واضحة مبرّأة من التعقيد ، وطبيعة النظم تقتضي إيجاد الحلول العملية الإيجابية التي تحرّك الوجدان ، وتستجيش الضمير ، وتدفع بالطاقات البشرية إلى البناء والتعمير ، على هدى من الفكر النيّر والمنطق السليم : فلا مكان في هذه النظم للثرثرة الفارغة والجدل العقيم !

ولكنّ النظم الإسلامية العقدية : النابعة من الكتاب والسنّة ، بعد أن أخذ بها الرعيل الأول من السلف الصالح نقيّة صافية لا شائبة فيها ، ما لبثت أن احتكّت بالثقافات السائدة في البلدان المفتوحة ، وأصيبت في أذهان بعض المسلمين بعدوى الترف العقلي الذي يُؤثر المعرفة على العمل ، والثقافةَ على الحركة ، والجدلَ على التطبيق ، فكانت تلك النظريات التي ما أنزل الله بها من سلطان في ذات الله وصفاته، ومشكلة الجبر والاختيار ، ومسألة الوعد والوعيد ، وقضية السمع

والعقل ، ومفهوم الإثم والمعصية ؛ وصيغت تلك النظريات جميعاً – على اختلاف الذاهبين إليها – في قوالب جامدة « باردة » مفتونة بفلسفة المعلم الأول أرسطو وشراحه الخالدين !!

كانت للإله في ذهن أرسطو صورة سلبية ، فهو بجرّده من كل عمل وإرادة ، لأن في العمل طلباً ، والله غني عن كل طلب ، وفي الإرادة اختيار ، والله لا حاجة به إلى الاختيار بين صالح وفاسد ، ولا بين طيب وخبيث . والإله عنده كائن أزلي أبدي ، مطلق الكمال ، لا يعنيه أن يخلق العالم ، أو يخلق مادته الأولى – وهي الهيولى – ولكن الشوق إلى الوجود يدفع الهيولى إلى العمل والحركة ، فليست « خلقة » الله إلا بهذا الاعتبار ! [1]

وتركت كلمات المعلم الأول آثارها السيئة ، لا من ناحية وحدانية الله فانها لدى فرق المسلمين الكبرى لم يعترها فساد في التصور ، ولكن من ناحية السلبية الإلهية في العمل والإرادة والاختيار : فجدير بالإله الذي لا يعمل ولا يريد ولا يختار ألا يطالب الإنسان بعقيدة ولا نظام ، ولا خلق ولا سلوك .

ثم جاء أفلوطين في السنوات الأولى من القرن الثالث الميلادي بآرائه في تنزيه إله الأحد ، فإذا هو يزعم أن من كمال هذا الإله ألا يشعر بذاته ، لأنه يتنزه حتى عن ذلك الشعور ! ولقد فاضت عن إلهه الروح ، ففاض العقل عن الروح ، وفاضت النفس عن العقل ، ثم فاض عن النفس ما دونها من الكائنات ! فانتهت قدرة الإله عند فيض

---

١ حقائق الاسلام وأباطيل خصومه (للعقاد) ص ٣٣ ، ٣٤ .

النفس على رأي أفلوطين ![1] وترك هذا الرأي السقيم آثاره العقيمة في قطع الصلة المباشرة بين الخلق والخالق ، وتناولَ بعض علماء الكلام — في ضوء هذه الفلسفة الفاسدة — بحث صفات الله في جوانبها السلبية ولا سيما من زاوية النظر العقلي الذي تساءل فأكثر التَّسْآلَ عن إيجاب الأصلح على الله ، كأن العقل البشري يرسم خطط التقدير والتدبير ، حتى للعليم الخبير !!

والقرآن فوق هذا الركام كله من الآراء المتناقضة وإن حاول المتأثرون بها طبعها بطابع الوحي ، وإلباسها لَبُوس الروح : فقد صوّر كتاب الله المؤثرات الحقيقية في خلق هذا الوجود ، وأحال الخلق على آثار الخالق ، ولم يُحِلْهم على العقل وحده ، ولا على الطبيعة وحدها ، ولم يتركهم في ضلالهم يعمهون .

خصائص الذات الالهية

يقوم نظام العقيدة في الإسلام على تعريف الناس بربهم الأحد تعريفاً دقيقاً شاملاً لخصائص ذاته ، وخصائص صفاته ، وآثاره الربانية في جميع مظاهر الكون والعالمين . وبهذا التعريف الشامل الدقيق ، تشعر النفس البشرية بالوجود الإلهي واضحاً قوياً يأخذها من أقطارها كلها بمعناه

---

١ أنظر كتاب (الله) للعقاد ١٨٨ . على أن العقاد — تبعاً للترجمات العربية الناقصة — يعبر هنا خطأً « بالخلق » بدلا من « الفيض » ؛ وبين المدلولين اختلاف واضح دقيق ، ولا سيما في التعبير الفلسفي العميق : (وقارن بالترجمة العربية لنصوص أفلوطين ، تعريب الأب الدكتور فريد جبر ، ومراجعتنا للنص العربي بتكليف من لجنة ترجمة الروائع باليونسكو) .

المحيط العميق .

وتبدو مصطلحات القرآن في وصف حقيقة الألوهية شديدة الإيحاء ، خالية من جفاء المصطلحات الكلامية وعُقْمها ، حين يقول الله عن ذاته : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم . لا تأخذه سِنَةٌ ولا نوم . له ما في السماوات وما في الأرض . من ذا الذي يشفع عنده إلا بإذنه؟ يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ، ولا يحيطون بشيء من علمه إلا بما شاء . وسع كرسيُّهُ السماواتِ والأرض ، ولا يَؤُودُهُ حفظُهما ، وهو العليّ العظيم »[1] .

فهنا ترتدّ الكينونة الإنسانية إلى المصدر الأوحد ، الله رب العالمين ، الذي يخاطبها في أشواقها كلها ، ويجيبها عن أسئلتها كلها ، ويمنحها تصوراتها الحقيقية للعبادة : غاية الوجود الإنساني الكبير : « وما خلقت الجنّ والإنس إلا ليعبدون . ما أريد منهم من رزق ، وما أريد أن يُطْعِمونِ . إن الله هو الرزاق ذو القوة المتين »[2] .

والردّ إلى المصدر الأوحد يرادف ردّ الوجود كله نشأةً وتحولاً وامتداداً وتطوراً إلى الإرادة الالهية الأزلية الأبدية : فالله هو « الذي أعطى كلّ شيء خلقه ثم هدى »[3] ، « وخلق كل شيء فقدّره تقديراً »[4] ، « وكلّ شيء عنده بمقدار »[5] ، ولولا تلك الإرادة القديرة المبدعة لعجز العقل البشري عن تتبع الأطوار المتعاقبة على خلق

---

١ البقرة ٢٥٥ .
٢ الذاريات ٥٦ – ٥٨ .
٣ طه ٥٠ .
٤ الفرقان ٢ .
٥ الرعد ٨ .

الخلية الحيّة من المادة الجامدة ، ولكنّ كل الوجود واضح النشأة ، بيّن الأطوار ، ما دامت الأسباب القريبة ظاهرة في إرادة العليم الخبير ، فهو القائل : « وجعلنا من الماء كل شيء حي »[1] ، والقائل : « إن الله فالق الحب والنوى . يخرج الحيّ من الميت ، ومُخرِجُ الميّتِ من الحي . ذلكم اللهُ ، فأنى تؤفكون ! فالقُ الإصباح ، وجعلَ الليلَ سكَناً ، والشمسَ والقمرَ حُسْباناً . ذلك تقدير العزيز العليم »[2] .

وأقلّ ما يعنيه هذا التصوير الحيّ الدقيق أن الله متفرد بخصائص الألوهية ، وأن العبيد مجردون من هذه الخصائص ، فالله عز وجلّ واحد في ذاته ، متفرد في صفاته ، لا تشوب وحدانيته شائبة ، « ليس كمثله شيء »[3] ، « قل هو الله أحد . الله الصمد . لم يلد ولم يولد. ولم يكن له كفواً أحد »[4] .

وعلى هذا الأساس ، يسود علاقاتِ الخلق بالخالق أخلصُ معاني العبودية : فلا مشابهة ولا مشاركة ، ولا والد ولا ولد ، ولا صهر ولا نسب ، إذ يقر الخلق كلهم بالعبودية لله الخالق الرزاق الذي بيده الملك وهو على كل شيء قدير : « وإن من شيء إلا يسبّح بحمده ولكن لا تفقهون تسبيحهم »[5] ، « ولله يسجد ما في السماء وما في الأرض

---

١ الأنبياء ٣٠ .

٢ الأنعام ٩٥ – ٩٦ .

٣ الشورى ١١ .

٤ سورة الاخلاص .

٥ الاسراء ٤٤ .

من دابةٍ والملائكةُ ، وهم لا يستكبرون »[١] .

والله المعبود بحقّ فعّالٌ لما يريد ، لا يُعْجزه شيء في الوجود : « وما كان الله ليعجزه من شيء في السماوات ولا في الأرض ، إنه كان عليماً قديراً »[٢] ، ولا يتم في هذا الكون شيء إلا بعلمه ، فإليه يرجع الأمر كله ، ولا تخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء : « ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ، ولا خمسة إلا هو سادسهم ، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا . ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة . إن الله بكل شيء عليم »[٣] ، « عالِمُ الغيب والشهادة الكبير المتعال . سواءٌ منكم من أسرّ القولَ ومن جَهَرَ به ، ومن هو مُسْتَخْفٍ بالليل وساربٌ بالنهار » .[٤]

صفات الله وأسماؤه الحسنى

وفي هذا المقام تتسع في أعماق القلوب المؤمنة إيحاءات الأسماء الحسنى : أسماء الله « الحي » الذي لا يموت ، « الرقيب » الذي لا ينـام ، « الحسيب » الذي لا يغفل ، « الحق » الذي لا يظلم أحداً ، « المحيط » الذي لا يفلت من قدرته جبار ، الخبير ، البصير ، السميع ، العليم ، الحكيم ، العزيز ، القوي ، القهار ، الغفور ، العفوّ ، الرحيم ، ذو الجلال والإكرام ... إلى آخر تلك الأسماء التي سمى الله نفسه بها ،

---

١ النحل ٤٩ .
٢ فاطر ٤٤ .
٣ المجادلة ٧ .
٤ الرعد ٩ — ١٠ .

وأمر عباده أن يدعوه بها ، ورغّب النبي أصحابه باحصائها وفهم معانيها حين قال : « إن لله تسعة وتسعين اسماً : مئةً إلا واحداً ، من أحصاها دخل الجنة »[1] .

ومن يتدبرْ معاني هذه الأسماء الحسنى ، ويَدَعْ ظلالها الموحية تلاحقُه في أقواله وأعماله وتصرفاته في كل لحظة ، ويلهجْ بذكرها في قرارة قلبه ، يستغنِ بها عن ذلك « الخليط » الذي لا مسوّغ له ، و « العبث » الذي لا جدوى منه ، فيما خاض فيه علماء الكلام من « الصفاتية » و « المنزّهة » وغيرهم ، سواء أكانت صفات الله عند بعضهم هي «عين ذاته » ، أم كانت عند آخرين «لا عين ذاته ولا غير ذاته » ، فانّ حقائق هذه الصفات مستفادة من حقائق أسماء الله الحسنى ، وإنّ هذه الأسماء لتؤكد – بعباراتها الأدبية الموحية ، وصورها الحيّة الناطقة ، وأنغامها العلوية الرفيعة – أنّ الله واحد في ذاته لا قسيم له ، وواحد في صفاته لا نظير له ، وواحد في أفعاله لا شريك له ، وما من شيء كان يسمح للمعتزلة – ولا لغير المعتزلة – أن ينفوا عن الله صفات أثبتها لنفسه ، فإنه هو الذي أراد – لحكمةٍ هو أعلم بها – أن يتدخل جهرةً في كل شأنٍ من شؤون عباده ، بسمعه وبصره ، ويده التي فوق أيديهم ، ليحسوا أنه معهم أينما كانوا ، وليشعروا بوجوده في حياتهم الفردية والجماعية عميقَ المعنى ، واسع الأثر ، قويّ الاتصال !!

---

1 حديث صحيح متفق عليه . واقرأ في هذه الأسماء كتاب الغزالي الممتع : « المقصد الأسنى في شرح أسماء الله الحسنى » . وقارن ببحث المستشرق ديمومبين في هذه الأسماء :

Demombynes , Notions sur quelques noms d'Allah cités dans le Coran .

ولما كان الإنسان يتعامل هكذا مع إله موجود ، عليم حكيم ، أدرك حاجته إلى محاسبة نفسه على ما قدم من خير أو شر ، أو نفع أو ضر ، قبل أن يحاسبه ربه الرقيب الحسيب ، واستشعرَ نداوة الإيمان في واقع حياته تنعش نفسه للعمل الصالح الذي يرضي الله في واقعية إيجابية ، لا مثالية خيالية ، وفي تقدمية مستمرة لا في سلبية صماء عمياء ، وفي زهد القادرين لا في تصوف العاجزين .

ويتلو المسلم حينئذ آيات الله البينات تترجم إيمانه جهاداً بالمال والنفس مبرّأً من كل عوامل الضعف والتردد والارتياب : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله – ثم لم يرتابوا – وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله : أولئك هم الصادقون »[1] .

إن الإيمان في قلب المؤمن قوة فاعلة إيجابية مؤثّرة ، بها يطابق بين جزئيات نشاطه اليومي ، وكل حركة من حركاته ، وكل تصرف من تصرفاته ، وبين هذا المشعل المنير الذي يضيء أمامه ظلمات الطريق . ولا يتحقق هذا الإيمان بمجرد المشاعر والأماني الطيبات المباركات ، بل العمل هو الذي يخرجه إلى واقع الحياة ، عندما يجاهد المؤمن لدعوة الآخرين إلى النظام العقَدي السليم البناء ، القوي الدعائم ، الذي تُخلَصُ فيه العبادةُ لله رب العالمين .

وأركان الإسلام الخمسة ترسم للمؤمن طريقه وغاية وجوده ، وتشعره بضخامة التبعات الملقاة على عاتقه في عالم الواقع ودنيا الناس . وقد أوضح الرسول الكريم ﷺ تلك الأركان في حديثه المشهور : « بني

---

(١) الحجرات ١٥ .

الإسلام على خمس : شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة ، وإيتاء الزكاة ، وصوم رمضان ، وحج البيت من استطاع إليه سبيلاً »[١] .

أما الشهادة فتصديق لحقيقة الإيمان ، وتجسيم لشعائره ، وترنّمٌ بمعانيه . ولا عبرة بها — مع أنها شهادة قولية باللسان — ما لم تَظْهَر آثارها في الجَنان ، بالاخلاص لله ، والاقتداء برسول الله ، والاستقامة على الهدى ، وفعل الخيرات ... وفي هذا يقول عليه السلام : « ليس الإيمان بالتمني ، ولكن ما وقر في القلب وصدّقه العمل »[٢] .

وأما الصلاة فليست مقصودة لذاتها ، لأن الله غني عن عبادة العابدين ، وإنما شرعت لتنهى الناس عن الفحشاء والمنكر ، وتقوّي صلتهم بالله الرحمن الرحيم[٣] .

وفي الزكاة تحقيق لمعنى التكافل الاجتماعي حين يؤدي الغني حق الفقير والمسكين ، مصداقاً للآية الكريمة : « والذين في أموالهم حق معلوم ، للسائل والمحروم »[٤] .

وفي صيام رمضان تجديد للميثاق مع الله ، وتربية للإرادة في شؤون العادات ، في الطعام والشراب والشهوات .

وفي الحج رحلة للرياضة الروحية إلى الأرض المقدسة ، مهبط الوحي ، ومسقط رأس الرسول ، فضلاً على ما في اجتماع المسلمين في ذلك الموسم

---

١ حديث صحيح مشهور بنيت عليه عقيدة الإسلام .

٢ استشهدنا بهذا الحديث في موضع سلف .

٣ وفي هذا يقول الله تعالى : « وأقم الصلاة ، إن الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ، ولذكر الله أكبر » .

٤ المعارج ٢٤ — ٢٥ .

الروحي من تقوية الصلات الدينية والاجتماعية ، ومن شهود المنافع التجارية والاقتصادية التي عبرت عنها الآية: « ليشهدوا منافع لهم ويذكروا اسم الله »[١] .

بين إرادة الإنسان ومشيئة الله

وإن المؤمن ليدرك – حتى في أركان الإسلام التي لا يكون مسلماً إلا بها – أن الله شرّفه حين كلّفه ، فهو كادح إلى ربه كدحاً فملاقيه ، وهو في الوقت الذي يعرف غاية وجوده ، وحقيقة كل شيء في هذا الكون ، وآثار القوة الفاعلة المبدعة فيه ، لا يتعدى حدود سلطاته ، ولا يبالغ في تصور قدرته وإرادته وعلمه وما أودعه الله فيه من مواهب وملكات ، ولا يرى مجالاً قط للمشابهة أو المقارنة بين إرادته الإنسانية المحدودة ومشيئة الله المتفردة بالفاعلية الحقيقية ، الكامنة وراء جميع الأسباب والمسببات ، مصداقاً لقوله تعالى : « وما تشاؤون إلا أن يشاء الله »[٢] .

والآية الأخيرة صريحة في أن مشيئة الانسان تتحرك في نطاق المشيئة الإلهية الكبرى ، وذلك طبيعي ما دام الله عز وجل هو الذي يخلق الأشياء والأحداث ، ويصرّفها تصريفاً ، ويقدّرها تقديراً ، وما دام القرآن يؤكد في وضوح : « ما أصاب من مصيبة في الأرض ولا في أنفسكم إلا في كتاب من قبل أن نبرأها . إن ذلك على الله يسير »[٣] ،

---

١ الحج ٢٧ .
٢ الانسان ٣٠ .
٣ الحديد ٢٢ .

ويعلّم النبي أن يقول للناس : « قل : لن يصيبنا إلاّ ما كَتَبَ الله لنا ، هو مولانا ، وعلى الله فليتوكل المؤمنون »[1] ، « وإن تُصِبْهم حسنةٌ : يقولوا : هذه من عند الله ، وإن تصبْهم سيئةٌ يقولوا : هذه من عندك . قل : كلٌّ من عند الله . فما لهؤلاء القوم لا يكادون يفقهون حديثاً »[2] .

على أن نوع الحركة التي تتصرف بها الإرادة الإنسانية داخل المشيئة الإلهية الكبرى يؤكّد أن قَدَرَ الله نفسه لا يتحقق إلا من خلال النشاط الإنساني القابل للتغير تبعاً للدوافع الشخصية ، والبواعث النفسية ، التي هي أمارة الحرية والاختيار لدى بني الإنسان . وحسبُنا برهاناً على صحة هذه الحقيقة ودقتها قولُ الله الكريم : « إن الله لا يغيّر ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم »[3] .

وإرادة التغيير مرتبطة بالقدرة عليه ، وعَزْوُ هذه القدرة إلى الإنسان ، فرداً وجماعة ، يثبت أن النشاط البشري أحد الأسباب الظاهرة في الفاعلية والتأثير ، ويفرد لهذا النشاط مجالاً في الكون كبيراً ، ويَهَبُ صاحبَ هذا النشاط مركزاً ممتازاً ، ويضخّم دوره في خلافة الأرض وعمارتها ، فالله يقول عن الإنسان في سورة الإنسان : « إنّا هديناه السبيل ، إما شاكراً وإما كفوراً »[4] ، ويجعله قادراً على اتخاذ السبيل الذي يشاء : « فمن شاء اتخذ إلى ربه

١ التوبة ٥١ .
٢ النساء ٧٨ .
٣ الرعد ١١ .
٤ الانسان ٣ .

سبيلاً »[1] .

وإنّا لنعجب بعد هذا لمتكلمي المسلمين كيف واجهوا هذا المعتقد البسيط الواضح في القضاء والقدر ، والحرية والاختيار ، بتلك الحيرة الطويلة ، وذلك اللغو العابث ، بل ذلك « التخليط » المستعار من انحراف الفلاسفة وتيه الضالين !

كان ينبغي للمتكلمين أن يدركوا أنْ لا تعارضَ بين حرية الإنسان واختياره اللذين هما مناط التكليف وبين مشيئة الله الكبرى الطليقة من كل قيد ، المصوِّرة ما تشاء ، المدبِّرة ما تريد ، وأنْ لا تعارضَ بين عظمة الإنسان في نفسه وكرامته على ربه وبين عبوديته لله الخلاّق العظيم ، وأنْ لا تعارضَ بين فاعلية الإنسان ونشاطه الايجابي وبين تفرد الله بالتصريف والتقدير والتدبير ، وأن لا حاجة بنا – كلما أردنا أن نُشيد بكرامة الإنسان – أن نبوّئه مكان الله تعالى الله وتقدّس عن كل حيّز ومكان ، ولا أن نخلع عليه من صفات الألوهية ما إن عبوديّته تأباه ، فإنه من عبوديّته لله في أعزّ مقام وأرفعه وأسناه !

ولنقل مثل ذلك في مرتكب الكبيرة : مقترف الشر الصّراح والإثم المبين : إنه يعلم أن الله نهاه عن الفحشاء ، وأنه قادر على اجتنابها ، غير مدفوع إلى ارتكابها بالاكراه ولا القهر ، وأن الله لم يكلفه إلاّ وسعه[2] ، ولم يحمّله ما لا طاقة له به ، فَمَنْ أظلمُ ممّن يزعم أن الله يأمره بالفحشاء ، أو يُيَسِّرُها له بالإغراء ! والله في كتابه يقول :

---

[1] المزمل ١٩ .

[2] في البقرة ٢٨٦ (لا يكلف الله نفساً إلا وسعها . لها ما كسبت وعليها ما اكتسبت) . ويلاحظ الكسب في الخير ، والاكتساب في الشر ، كأن الخير طبيعي في النفس الإنسانية ، والشر إفتعال واكتساب !

« وإذا فعلوا فاحشةً قالوا : وجدنا عليها آباءنا واللهُ أمرنا بها . قل : إن الله لا يأمر بالفحشاء ، أتقولون على الله ما لا تعلمون ؟! قل أمر ربي بالقسط ، وأقيموا وجوهكم عند كل مسجد ، وادعوه مخلصين له الدين »[1] .

فأما الشيطان ، رمز القوة الداعية إلى الشر والإثم ، المغرية بالخطيئة والضلال ، فلم يسلّط على الإنسان تسليطَ ضغط وإكراه ، وإنما هي معركة بين الشر والخير ، يمثل الشرَّ فيها الشيطان ويمثّل الخيرَ فيهما الإنسان ، لأن الإنسان — بما نفخ الله فيه من روحه ، وما استخلفه في أرضه — إلى الخير أقرب ، وبالهدى أشدّ اعتصاماً . فلا غَرْوَ إذا عجز الشيطان عن إغراء الإنسان إلا أن يكون من الضالين الغاوين : « إن عبادي ليس لك عليهم سلطان إلا من اتبَعَكَ من الغاوين »[2] ، ولا عجب إذا تخلى الشيطان عمن أضلهم وأغواهم وقال شامتاً بهم : « وما كان لي عليكم من سلطان . إلا أن دعوتكم فاستجبتم لي . فلا تلوموني ولُوموا أنفسكم »[3] .

إن هذا كله إشهادٌ على حقيقة واضحة لا لبس فيها ولا إبهام : في مقدور الإنسان أن يجتنب ما نُهي عنه ، وفي مقدوره أن يجعل من نفسه واعظاً لنفسه ، وأن يذكّر نفسه أبداً بأن الله لا يرضى لعباده الكفر ، ولا يحب لعباده الفحشاء والمنكر ، وإن هذا لكفيل وحده بإثارة الرغبة في الخير في قرارة ضميره ، فإن أضيف إليه شعور هذا الإنسان بأنه خلق في هذه الدنيا لامتحانه في الشر والخير ، وجزائه على الحسنات

---

١ الأعراف ٢٨ — ٢٩ .
٢ الحجر ٤٢ .
٣ ابراهيم ٢٢ .

والسيئات ، نهضَ من تلقاء نفسه إلى عمارة هذا الوجود ليكونَ حقـاً خليفة الله فيه بالعلم والهدى والنور .

ولكن الإنسان أكثر شيء جدلاً ، ولقد يسوّلُ له الشيطان — إن اتّبع هواه — أن يجاوز حدود الأدب مع الله ، ويسأل في مكابرة ولجاج: ما لِلّه يخلق الشر ابتداءً وقد كان قديراً على ألا يخلقه ، ليبقى الناس راشدين مهديين ؟

ومثل هذا السؤال لا يفكر فيه إلا من ارتفع بالإنسان إلى غير مكانه الطبيعي ، فليست حيطَةً بالعقل البشري جهالةُ الجواب عن هذه المشكلة التي ترتدّ إلى الله وحده ... ومن يؤمن يفصل فصلاً حاسماً بين علم الإنسان المحدود وعلم الله الذي ليس له حدود ، ومن يكفر بالله يصغّر الله ليعظم الإنسان ، ولا يقنعه جواب من أهل العقيدة والإيمان .

إن على الإنسان أن يتحكم في نفسه وإرادته الشخصية ليهتدي إلى الخير في ظلمات الحياة ، وليس له — وهو عرضة للتأثرات الوقتية ، ومحدود بالزمان والمكان — أن يسأل الله عما يخلقه وما لا يخلقه ، ولا عن نسبة الخير والشر فيما خلق ، ولا عن صور الكائنات وكيفياتهـا ، وعلاقاتها وارتباطاتها ، فكل هذا يرجع إلى الله ، الذي لا معقب لحكمه، ولا رادّ لقضائه ، ولا يُسْألُ عما يفعل وهم يُسْألون ! والله الذي ركّب للإنسان كيانه ، ومنحه طاقاتِ نشاطه الفكري والجسدي ، قد نبهه على أنه وحده عليم بحقيقته ، وفطرته ، ومجال إرادته في هذا الكون الكبير : « ألا يعلم من خلق وهو اللطيف الخبير »[1] ؟!

وربما يظن ظانّ أنّ ردّ مشكلة الشر إلى الله هذا الردّ المطلق تجاهلٌ

---

1 الملك ١٤ .

لنواميس الكون المطّردة وسُنَنه الجارية ، فوق كونه تجاهلاً لتفكير الإنسان وإرادته وكرامته ، وقد لحظ القرآن مثل هذه الشبهة تطوف بنفس الإنسان الجهول ، فحرص على أن يصوّر إرادة الله المدبّرة نفسها تصويرَ السُنّة الماضية التي لا تتبدّل ، حتى ليمكن الخلق كلما رأوا سنّة من سنن الكون أن يجزموا بأنها في الوقت نفسه إرادة الله التي لا تحويل فيها ولا تبديل : « سنّةَ الله في الذين خلوا من قبل ، ولن تجد لسنّة الله تبديلاً »[1] ، « قد خلت من قبلكم سنن ، فسيروا في الأرض فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين »[2] .

العقل ليس مصدر المعرفة الوحيد

والعقل البشري – على كل حال – ليس مصدر المعرفة الوحيد ، لا لمشكلة الشر والإثم ، ولا لحقيقة التوحيد ، وإن كان من وسائل المعرفة التي يَقْدُرها الإسلام حقّ قدرها إلى جانب مصدر الوحي المبين .

إنّه لا يفوت قارئَ القرآن أن يلاحظ تردّد مشتقات العقل وأفعاله فيه زهاء خمسين مرة ، وذِكْرَ « أولي الألباب » – أي أصحاب العقول – بضع عشرة مرة ، تحريكاً لدواعي الفكر والنظر لدى الإنسان وهو يتلقى المعرفة من الكون : كتاب الله المفتوح . « إن في خلق السماوات والأرض ، واختلافِ الليل والنهار ، والفُلْكِ التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل اللهُ من السماء من ماء فأحيا به الأرضَ

---

١ الأحزاب ٦٢ .

٢ آل عمران ١٣٧ .

بعد موتها وبثّ فيها من كلّ دابةٍ ، وتصريفِ الرياح ، والسحاب المسخّر بين السماء والأرض ، لآياتٍ لقوم يعقلون »[1] ، « أفلم يسيروا في الأرض فتكون لهم قلوبٌ يعقلون بها »[2] . وقد جعل القرآن من أسباب العذاب الأخروي إهمال التعقل والتفكير « وقالوا : لو كنّا نسمعُ أو نعقلُ ما كنّا في أصحاب السعير »[3] . ودعا إلى إقامة الحجة ونصب البرهان على شؤون العقيدة والإيمان : « أإلهٌ مع الله ؟ قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين »[4] ، « أم اتخذوا من دونه آلهةً ؟ قل : هاتوا برهانكم »[5] .

لكنّ إشادة القرآن بالعقل لا ينبغي أن ترادف « تحسين » كل شيء أو « تقبيحه » بالنظر العقلي وحده ، ولا أن ترادف إيجاب الأصلح على الله ، لا لأن الله لا يفعل الأصلح فانه حكيم عليم بيده الخير وهو على كل شيء قدير ، وإنما لفساد هذا التعبير وسوء أدبه مع الله الرحمن الرحيم !

الوحي والنبوة

إن أعلى مصادر المعرفة — في نظر الاسلام — هو الوحي ، لأنه لا يتأثر بالهوى ولا يخضع له ، وهو قائم على موافقة المنقول للمعقول، إذْ الأنبياء لم يرسلوا إلا لهداية البشر وإسعادهم في الدنيا والآخرة ، حتى

---

١ البقرة ١٦٤ .
٢ الحج ٤٦ .
٣ الملك ١٠ .
٤ النمل ٦٤ .
٥ الأنبياء ٢٤ .

كاد النبي يكون «عقلاً» ينقذ الأمة من الضلال والشقاء ، ومتى تفقد الأمة هذا العقل يَنْتَفِ عنها العذاب «وما كنا معذّبين حتى نبعث رسولاً»[1] .

ومن هنا كانت وظيفة الأنبياء تتمثل أظهر تمثّلها في هداية البشر إلى ما وراء الحس والطبيعة من المعارف والعلوم ، فهم الذين «أخبروا الناس عن ذات الله وصفاته وأفعاله ، وعن بداية هذا العالم ومصيره ، وما يهجم عليه الإنسان بعد موته ، وأتاهم علم ذلك كله بواسطتهم عفواً بدون تعب ، وكَفَوْهم مؤونة البحث والفحص ، في علوم ليس عندهم مبادئها ولا مقدماتها التي يبنون عليها بحثهم ليتوصلوا إلى مجهول : لأن هذه العلوم وراء الحس والطبيعة ، ولا تعمل فيها حواسهم ، ولا يؤدي إليها نظرهم ، وليست عندهم معلوماتها الأولية»[2] .

وهل كان للعقل البشري أن يستقلّ بالمعرفة الكاملة ، رغم جهل أعلم البشر في عصرنا هذا مدى تأثر العقل بحالة الجوارح والأعضاء ، ومدى وراثة الفرد للخصائص الجسمية والنفسية ، ونوع العلاقات بين الهيكل العظمي ووجوه النشاط العقلي والروحي ، وماهية العوامل التي تحدث التوازن العصبي[3] ؟

«إن تركيب عقولنا يجعلنا نبتهج بالتفكير في الحقائق البسيطة : إذ أننا نشعر بضرب من النفور حين نضطر إلى توقّي حل مشكلة معقدة : مثل تركيب الكائنات الحية والإنسان ... فالعقل – كما يقول برجسون – يتصف بعجز طبيعي عن فهم الحياة ... إن معرفة أنفسنا لن تصل أبداً

---

١ الإسراء ١٥ .

٢ ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين ص ٦٨ (للسيد أبي الحسن الندوي) .

٣ الإنسان ذلك المجهول (لألكسيس كاريل) تعريب شفيق أسعد فريد ص ١٧ .

إلى تلك المرتبة من البساطة المعبرة ، والتجرد ، والجمال ، التي بلغها علم المادة : إذ ليس من المحتمل أن تختفي العناصر التي أخرت تقدم علم الإنسان ، فعلينا أن ندرك بوضوح أن علم الإنسان هو أصعب العلوم جميعاً »[1]

وما دامت معارفنا وعلومنا المتعلقة بالإنسان محدودة ناقصة — رغم تقدمنا العلمي في المجالات الأخرى — فليس علينا إلا أن نفقه وجهة النظر الاسلامية في التوفيق والتنسيق بين الاحتفال بالعقل البشري وفكّ الأغلال عنه ، وبين صيانته بالوحي عن التيه والعبث والضلال .

وظاهرة الوحي متشابهة عند جميع النبيين ، فمن لدن نوح تتابع الأنبياء المصطفون الأخيار ينطقون عن الله ولا ينطقون عن الهوى ، ويبلغون رسالات الله ولا يشاركون المصدر الإلهي في شيء مما يبلغون ، فاصلين فصلاً واضحاً بين ما يقولونه من تلقاء أنفسهم وما ينزل عليهم وحياً من عند الله[2] : « ولقد بعثنا في كل أمة رسولاً أن اعبدوا الله واجتنبوا الطاغوت ، فمنهم من هدى الله ومنهم من حقت عليه الضلالة »[3] .

ولما تشابهت ظاهرة الوحي عند الجميع ، أوجب الله الإيمان بهم كلهم من غير تفرقة بين أحد منهم : « آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون : كلٌّ آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله ، لا نفرّق بين

---

١ المصدر نفسه ص ١٨ ثم ص ٢٣ .

٢ انظر في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » فصل « ظاهرة الوحي » .

٣ النحل ٣٦ .

أحد من رسله »[1] ، وفي آية أخرى : « لا نفرّق بين أحد منهم ، ونحن له مسلمون »[2] .

اليوم الآخر والوعد والوعيد

ومسألة الوعد والوعيد هي أحد الأركان الثلاثة التي بعث بها جميع النبيين ، أما المسألتان الباقيتان فهما الإيمان بالله والعمل الصالح ، كما نطقت بذلك الآية : « إن الذين آمنوا والذين هادوا والنصارى والصابئين : من آمن بالله ، واليوم الآخر ، وعمل صالحاً ، فلهم أجرهم عند ربهم ، ولا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون »[3] .

وقد عبّرت الآية هنا عن الوعد والوعيد « بالإيمان باليوم الآخر » تعبيراً مطلقاً شاملاً ، إيماءً إلى ما سيكون في هذا اليوم من البعث والحساب والجزاء على الأعمال . ولا ريب أن الأساطير داخلت عقائد أهل الملل المختلفة في وصف اليوم الآخر ، حتى انتهت إلى العبث والتخليط . وجاء القرآن ينادي بالإصلاح ، لإعادة عقيدة الجزاء إلى أصلها المنطقي المعقول : « وهو ما كرّم الله تعالى به الإنسان ، من جعل سعادته وشقائه منوطين بإيمانه وعمله ، اللذين هما من كسبه وسعيه ، لا من إيمان غيره وعمله ، وأن الجزاء على الكفر والظلم والفساد في الأرض ، يكون بعدل الله تعالى بين جميع خلقه بدون محاباة شعب على

---

١ البقرة ٢٨٥ .

٢ البقرة ١٣٦ . وفي الصحيحين أن رجلا من المسلمين سمع يهودياً يقول : لا والذي اصطفى موسى على البشر ، فلطمه وشكاه إلى الرسول ، فغضب عليه السلام غضباً شديداً على الصحابي ، وبين له مزية لموسى عليه السلام في الآخرة ، ثم قال : « لا تفضلوا بين أنبياء الله » .

٣ البقرة ٦٢ .

شعب . والجزاء على الإيمان والأعمال الصالحة يكون بمقتضى الفضل ، فالحسنة بعشرة أمثالها ، وقد يضاعفها الله تعالى أضعافاً كثيرة » [1] .

والإيمان باليوم الآخر يستلزم الإيمان ببعث الأموات من قبورهم بعد العدم التام ، لأن كل من على الأرض فان ، ثم ينشئ الله الخلق نشأة أخرى كما قال : « نحن قدّرنا بينكم الموت وما نحن بمسبوقين . على أن نبدّل أمثالكم ونُنْشئكم في ما لا تعلمون . ولقد علمتم النشأة الأولى ، فلو لا تَذَكّرون » [2] .

وقد جعل الله علم الساعة غيباً محجوباً عن الإدراك البشري ، فلا يعرف موعد قيامها إلا الله : « إن الله عنده علم الساعة » [3] ، « يسألونك عن الساعة : أيّانَ مُرْساها ؟ فيمَ أنت من ذكراها ! إلى ربك منتهاها . إنما أنت منذر من يخشاها ، كأنهم يوم يرونها لم يلبثوا إلاّ عشية أو ضحاها » [4] ، « بل تأتيهم بغتةً فتَبْهتُهُمْ ، فلا يستطيعون ردّها ولا هم ينظرون » [5] .

والإنسان في الحياة الآخرة سيظل إنساناً كما كان في الدنيا إنساناً ، فلن يكون البعث مقصوراً على الأرواح ، بل سيبعث الله الإنسان جسداً وروحاً ، وإن تكنْ القوى الروحية هي الغالبة كما ورد في طائفة من الآيات والأحاديث [6] .

---

١ الوحي المحمدي ١٣٢ .
٢ الواقعة ٦٠ – ٦٢ .
٣ لقمان ٣٤ .
٤ النازعات ٤٢ – ٤٦ .
٥ الأنبياء ٤٠ .
٦ انظر في الوحي المحمدي ص ١٢٤ – ١٢٦ فصل « البعث الإنساني جسماني روحاني » . وهو فصل – على إيجازه – قيم نفيس .

ولئن كان الإدراك البشري لا يرقى إلى تصوّر هذه «الغَيْبِيَّات» فإنّ ذلك لا يعيبه ، إذ لكل شيء في الوجود وظيفته ، وما على العقل البشري من ضير أن يتلقى هذه الحقائق – على غيبيّتها – تلقياً «موضوعياً» من مصدرها الحقيقي الذي نزل به الوحي على قلوب النبيّين .

إن مزية الإسلام الكبرى – في نُظُمه العقَدية – أنه لبّى الكينونة الإنسانية في جميع منازعها وأشواقها ، فأرضى منها الروح في تصوير حقيقة الذات الإلهية وصفاتها ، وحقيقة المجال المطلق الذي تفعل فيه ما تريد ، وأرضى منها العقل في إشراكه بتلقّي المعارف ، حتى الدينية ، من غير أن يجعله مصدر العلم الوحيد .

ألا وإن هذا المعتقَد الذي يمتاز بالبساطة والوضوح ليس معتقد المعتزلة ولا أهل السنّة في القديم ، ولا معتقد الشيعة ولا السنيين في الحديث ، ولكنه إيمان أهل القبلة من أية فرقة كانوا ، وإلى أي مذهب انتسبوا ، ما داموا يستقون نُظُم العقيدة من كتاب الله وسنّة رسوله ، ويؤمنون بأن أمة الاسلام واحدة ، مصداقاً لقول الله : «إن هذه أمتكم أمةً واحدة ، وأنا ربكم فاعبدونِ»[1] .

---

١ الأنبياء ٩٢ .

الفصل التاسع

لمحة تاريخية
عن حركة الفقه والتشريع

عصر الوحي

بعث الله نبيه محمداً ﷺ على رأس الأربعين من عمره مبشراً ونذيراً، وداعياً إلى الله بإذنه وسراجاً منيراً ، فلبث في مكّة ثلاثة عشر عاماً يصحح العقيدة ، ويهذب الأخلاق ، ويهيّئ الأمة لتلقي التشريع بما ينزل على قلبه من الوحي المبين .

ولقد أوضحنا أن الدولة الإسلامية لم تولد بعد الهجرة ، بل إثر بيعتي العقبة [1] ، فتحقّق بميلادها كثير من نظم الإسلام وتعاليمه التي كانت نتيجة للوحي القرآني ولوقائع السيرة النبوية أكثر مما كانت ثمرة للاجتهاد النظري الفقهي . ثم كانت الهجرة «تجسيداً» لتلك التشريعات وتوضيحاً وتفصيلاً ، وكان جو المدينة — بعد قدوم الرسول إليها — أكثر ملاءمة

---

١ راجع كتابنا هذا ابتداء من الصفحة ٦٠ .

للتشريع ، فاتّسمت الحركة الفقهية التنظيمية خلال السنوات العشر في يثرب بالحيوية والإيجابية ، وإن كان الطابع الغالب على هذه الحركة نفسها التشريع الرباني السماوي الذي كان يبلغه للناس نبي كريم لا يقول إلا ما يلهمه الله : « وما ينطق عن الهوى ، إن هو إلا وحي يوحى »[1].
وهكذا صحّت تسمية هذا العصر الذي امتد ثلاثة وعشرين عاماً بين مكّة والمدينة « بعصر الوحي » ، وكان هذا الطور الفقهي الأوّلي –رغم قلة الحاجة فيه إلى استنباط الأحكام ، وتفصيل الأدلة – أساساً لكل تشريع نادى به العلماء والفقهاء في مذاهبهم المختلفة بالأمصار .

ذلك بأن الله جعل الوحي يتدرج مع وقائع الصحابة وأسئلتهم تلبيةً لحاجاتهم الاجتماعية المتجددة كل يوم ، وعوناً على تفقّههم في أحكام الدين ، وتحريكاً للمنطق التشريعي في نفوسهم وعقولهم[2] . وكانت أقوال الرسول وأعماله تبين المراد من نصوص القرآن ، فتفصّل ما أجملت ، وتقيّد ما أطلقت ، وتخصص فيها ألفاظ العموم ، وتعيّن ما لم تعيّنه من المقادير والحدود والجزئيات ، عملاً بقوله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم »[3] . وبتفصيل السنّة لمجملات القرآن شملت كل آفاق التشريع الإسلامي في العبادات والمعاملات والحلال والحرام ، فيا كان رسول الله ﷺ يبيّنه عن طريق القياس تارةً ، والمقارنة بين نظيرين تارة أخرى ، والموازنة بين متقابلين تارة ثالثة[4] . ولذلك لما قيل لمطرّف بن عبد الله بن الشخّير : « لا

---

١ النجم ٣ – ٤ .
٢ راجع في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » فصل (تنجيم القرآن وأسراره) ص ٤٩– ٦٢ .
٣ النحل ٤٤ .
٤ راجع كتابنا « علوم الحديث ومصطلحه » ص ٢٩٤ .

تحدثونا إلا بالقرآن ، أجاب مطرّف السائلين : والله ما نريد بالقرآن بدلاً ، ولكن نريد من هو أعلم منا بالقرآن ! [1]. وذلك يعني أن السنّة النبوية ترجع بمدلولاتها التفصيلية كلها إلى القرآن ، إذ القرآن هو الذي أوجب العمل بالسنّة ، وجعل العمل بها عملاً بالقرآن . ومن هنا حكم الأوزاعي بأن « الكتاب أحوج إلى السنّة من السنّة إلى الكتاب »[2] ، وعبّر العلماء عن هذا بقولهم : « إن السنّة قاضية على الكتاب ، لما للرسول عليه السلام من أثر عظيم في توضيح أصول القرآن[3] .

على أن الصحابة لم يبلغوا جميعاً مرتبة الاجتهاد ، إذ كان فيهم القروي والبدوي ، والصانع والتاجر ، وفيهم من صحب النبي ﷺ مرة واحدة ، ومن سمع منه حديثاً واحداً[4] ، فلا غرو إذا تفاوتوا في علمهم بأحكام الدين وتشريعاته ، واختلفوا في تعليل بعض نظمه وتعاليمه ، وفي موافقتهم للسنّة فيما اجتهدوا فيه واستنبطوه[5] ، وكان الرسول ﷺ يأذن لعلماء الصحابة في حضرته بالاجتهاد ، ويشجعهم عليه بمثل قوله : « إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران ، وإذا حكم فاجتهد فأخطأ فله أجر واحد »[6] . وفي حديث معاذ أن النبي

---

١ الموافقات (الشاطبي) ٤/٢٦ .

٢ جامع بيان العلم ٢/١٩١ .

٣ كتابنا « علوم الحديث » ص ٢٩٦ .

٤ قارن بإيقاظ الهمم ص ٩٠ (لعلم الدين الفلاني) .

٥ قارن بحجة الله البالغة ١١٣ (لولي الدين الدهلوي) طبع بمصر سنة ١٣٤١ هـ . وقد ذكرنا في كتابنا « علوم الحديث ص ٣٠٥ » طائفة من الأمثلة والشواهد على تفاوت الصحابة في علمهم واجتهادهم .

٦ رواه الجماعة كلهم عن أبي هريرة إلا الترمذي فمن عمرو بن العاص . وقارن بأحكام أهل الذمة (لابن القيم) بتحقيقنا ص ٢٢ .

ﷺ لما أرسله إلى اليمن قال له : « كيف تصنع إذا عرض لك قضاء ؟ » قال : أقضي بما في كتاب الله ، قال : « فان لم يكن في كتاب الله ؟ » قال : فبسنّة رسول الله ﷺ ، قال : « فان لم يكن في سنّة رسول الله ؟ » قال : أجتهد رأيي لا آلو . قال معاذ : فضرب رسول الله ﷺ صدري ثم قال : « الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضي رسول الله ﷺ »[1] .

وواضح أن الفقه بمعناه الدقيق — الذي هو استنباط الأحكام من أدلتها التفصيلية — ليس بارزاً في هذا الضرب من التطبيق القضائي، وهو أيضاً غير بارز في ضرب آخر من الخبرة بالشؤون العسكرية والسياسية ، فاجتهاد الصحابة في هذا وذاك لا يتناول أحكام الحِلّ والحرمة التي هي أساس التشريع ، ولكنه على كل حال ينبئ عن فطنة أولئك الأصحاب ورغبتهم في العمل بما يستنبطون . يدلنا على ذلك أن الرسول نفسه كان يعطي أمراء الجيوش والسرايا حق الحكم بما يرون المصلحة فيه بقوله للواحد منهم : « وإذا حاصرت أهل حصن فأرادوك على أن تنزلهم على حكم الله فلا تنزلهم على حكم الله ، ولكن أنزلهم على حكمك ، فإنك لا تدري أتصيب فيهم حكم الله أم لا »[2] .

ومع كل هذه الضروب المختلفة من اجتهاد الصحابة ، ظل العصر الذي كان مسرحاً لنشاطهم الفقهي الفطري الأولي « عصرَ الوحي » ، إذ كان للرسول إزاء اجتهادهم أحد موقفين : فإما أن يقرهم عليه

---

١ رواه أبو داوود والترمذي من طريق الحارث بن عمرو ، ومع أن فيه مقالا فله شواهد تتتابعه وتقويه .

٢ رواه أحمد ومسلم والترمذي وابن ماجه من حديث بريدة . وقارن بأحكام أهل الذمة ٢٠ وقارن بأعلام الموقعين (لابن القيم أيضاً) ٤/١٢١-١٢٩ (الطباعة المنيرية) .

لموافقته شرع الله ، وهذا وحي لأنه عليه السلام لا ينطق عن الهوى ، وإما أن يخالفهم فيه لنزول الوحي بغيره ، وفي رجوعهم إلى قوله حينئذ رجوع إلى الوحي من طريق الرسول الأمين .

بين عصر الصحابة وعصر المذاهب الفقهية

وبوفاة الرسول ﷺ ثم وفاة آخر الصحابة [1] في أواخر القرن الهجري الأول بدأ عصر جديد كان تمهيداً لظهور الحركة الفقهية على أيدي العلماء الأعلام الذين أسسوا المذاهب الإسلامية التشريعية . فلقد اتسعت في مطلع هذا العصر رقعة الدولة الإسلامية ، بعد أن فتحت الشام ومصر وفارس والعراق ، وامتزجت حضاراتها بحضارة الاسلام ، وعرضت للناس وقائع جديدة تستدعي وضع بعض التشريعات في المعاملات والحلال والحرام .

وكان طبيعياً أن تتكون المدرسة الفقهية الأولى في المدينة دار السنّة المشرّفة ، وموطن الرعيل الأول من علماء الصحابة كعلي وعمر وزيد ابن ثابت وعبد الله بن عباس . وقد ذكرنا علياً بين أولئك الصحابة الكرام — مع أنه كان أبرز تأثيراً في مدرسة الكوفة — لأن ربيب رسول الله وابن عمه ترك في المدينة أيضاً من آثار علمه الشيء الكثير .

وامتازت مدرسة المدينة بفقهائها السبعة المشاهير الذين كانوا حلقة الوصل بين عصر الصحابة ، وعصر المذاهب الفقهية . وهم : ١ — سعيد ابن المسيب القرشي المخزومي (المتوفى سنة ٩٤ هـ) ٢ — عروة بن الزبير

---

١ آخر الصحابة وفاة هو أبو الطفيل عامر بن واثلة الليثي الكناني الذي كانت وفاته عام مئة على الأرجح (وقارن بالاصابة ١/ ٦) .

القرشي (المتوفى سنة ٩٢ هـ) وهو أخو عبد الله بن الزبير ٣ - القاسم ابن محمد بن أبي بكر الصديق (المتوفى سنة ١٠٦ هـ) ٤ - أبو بكر ابن عبد الرحمن بن الحارث بن هشام (المتوفى سنة ٩٤ هـ) ٥ - خارجة ابن زيد بن ثابت ٦ - عبيد الله بن عبد الله بن عقبة بن مسعود (المتوفى سنة ٩٨ هـ) ٧ - سلمان بن يسار (المتوفى سنة ٣٧ هـ) . وقد انطلقت الحركة الفقهية أول ما انطلقت من أقوال أولئك الفقهاء الأعلام [١] .

نشأة المذاهب الفقهية

وسمع أتباع التابعين فتاوى المفتين ، وسألوا عن قضاياهم ومسائلهم في الأمصار ، ولم يألوا جهداً في الاجتهاد والاستنباط ، وفي القضاء والفتوى ، ثم كانت المذاهب ، وكثر أتباعها ، ورجع الأئمة غالباً إلى أقوال الصحابة لأنهم كانوا أقرب إلى نبع الإسلام الأصيل [٢] .

ومن العوامل التي ساعدت على تكوين المذاهب الفقهية تدوين القرآن والسنّة على وجه التداول [٣] ، وجمع فقه الصحابة وفتاوى التابعين ، وتصنيف طائفة غير قليلة من العلوم التي تقوي ملكة الاجتهاد والقياس والاستنباط ، كعلوم اللغة العربية ، وتفسير القرآن ، وأدب المناظرة

---

١ قارن بالمدخل في تاريخ الحضارة العربية (للأستاذ ناجي معروف) ص ١٣٥ .

٢ قارن بكتابنا « علوم الحديث » ص ٣٠٧ .

٣ إنما قلنا على وجه التداول ، لأن تدوين القرآن كاملا كما أنزله الله تم في عهد عثمان بن عفان غير أن نسخه الرسمية لم تكن متداولة . وراجع في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » الباب الثاني : تاريخ القرآن ٦٣ - ١٢٦ . وكذلك أثبتنا الشروع في تدوين الحديث في حياة النبي عليه السلام ، إلا أن هذا التدوين لم يكن شائعاً ولا متداولا . راجع في كتابنا « علوم الحديث » ص ١٤ - ٤٩ حول تدوين الحديث .

والكلام . أضف إلى ذلك كله تشجيع الخلفاء للحركة الفقهية ، ومؤازرتهم للعلماء ، وعنايتهم بمجالس البحث والنظر ، ورغبة الكثيرين منهم في الجدل العلمي الدقيق .

والمذاهب التي نشأت — نتيجةً لتلك العوامل — منها الفردية التي انقرضت ولم يكتب لها البقاء ، ومنها الجماعية التي كوّنت مدارس . ووضعت مناهج للبحث التشريعي العميق ، ولا يزال لها في العالم الإسلامي إلى يومنا هذا أتباع كثيرون .

وقد تمثلت المذاهب الفردية في فتاوى بعض التابعين وأتباعهم ممن لم يتح لهم نشر آرائهم مختلطة بآراء أصحابهم وأتباعهم : كسفيان بن سعيد الثوري ، والليث بن سعد ، والأوزاعي . على حين تمثلت المذاهب الجماعية فيمن نقلت آراؤهم وآراء أصحابهم في مجموعة واحدة ، ومناهج متشابهة : كالمذاهب الخمسة المشهورة : المالكي ، والحنفي ، والشافعي ، والحنبلي ، والجعفري . وعددناها خمسة مع أن المشهور أنها أربعة ، لأنا نتكلم باسم الإسلام لا باسم فرقة منه دون أخرى ، ولأن الإسلام في التشريع — كما رأيناه في العقائد — فوق المذاهب والشيع ، وفوق اختلاف العلماء واجتهادهم ، وفوق السياسة التي أقرت مذهباً ورفضت آخر ، ولأن في المذهب الجعفري من الكنوز الفكرية الفقهية ما يبوّئه مكاناً علياً في التشريع وما يأذن بعقد مقارنة بينه وبين مذاهبنا «السنيّة» الأربعة المشهورة في يسر وسهولة . وها نحن أولاء نقول كلمة عجلى في تلك المذاهب وأئمتها الأعلام :

١ - المذهب الحنفي[١] :

ينسب هذا المذهب إلى أبي حنيفة النعمان بن ثابت بن زُوطَى ، وكان مولىً لتَيْم الله بن ثعلبة الكوفي ، وقد ولد في الكوفة سنة ثمانين وتوفي بالسجن سنة ١٥٠ في بغداد .

ولئن كانت المدينة نواة مدرسة الحديث ، فقد كانت الكوفة نواة مدرسة الرأي ، إذ كانت الكوفة بعيدة عن موطن الحديث ، ولم يبلغ أهلها من سنَن النبي وأقواله إلا ما حمله إليهم الصحابة الذين ساكنوهم ونزلوا بين أظهرهم كعلي ، وعبد الله بن مسعود ، وأنس بن مالك ، وسعد بن أبي وقاص .

وقد بدأ أبو حنيفة بدراسة علم الكلام حتى برع فيه ، وصنف في ذلك كتابه « الفقه الأكبر » ، ثم اتجه إلى التعمق في الفقه ومسائله ، ولازم العلماء حتى أمسى من أعلام عصره . وتتلمذ بوجه خاص على حماد بن أبي سلمة الذي كان تلميذاً لإبراهيم النَّخَعي والشعبي ، وكان هذان قد أخذا العلم عن علقمة بن قيس ، وشُرَيْح القاضي ، وغيرهما من فقهاء العراق .

ومن الأئمة الذين التقى بهم زيد بن علي ، ومحمد الباقر ، وأبو محمد عبد الله بن الحسن ، وأقام سنتين بين تلامذة الإمام جعفر بن محمد الصادق أثناء رحلته الطويلة إلى الحجاز ، وكان هواه ظاهراً مع العلويين . وحسبك أن المنصور ألجأه إلى مناظرة الإمام الصادق في بعض المسائل ، فلما أجابه عنها برمتها جواباً محكماً سديداً قال أبو حنيفة يشيد بالإمام

---

١ انظر ترجمة أبي حنيفة في تاريخ بغداد ١٣/٣٢٣-٤٢٣ ، والوفيات ٢/١٦٣ ، والجواهر المضية ١/٢٦ وكتاب الشيخ أبي زهرة عنه .

جعفر : « أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس » .

وكان أبو حنيفة يأخذ بالرأي عند فقدان النص ، إذ النصوص متناهية بينما الوقائع غير متناهية ، وما لا يتناهى لا يضبطه ما يتناهى [1] ، وذلك لا يعني أنه كان يقدم القياس والنظر على الحديث الصحيح ، فما من ريب أنه – كجميع أصحاب المذاهب المشهورة – كان يعمل بالسنة متى ظفر بها وصحّت لديه . إلا أن أصحاب الحديث أفرطوا في ذمه وتجاوزوا الحد في ذلك [2] ، وكان أولى بهم أن يذموا مقلديه « الذين يلزمون العمل بما وجدوه عن إمامهم من القياس ، ويتركون الحديث الذي صح بعد موت الإمام ، فالإمام معذور ، وأتباعه غير معذورين ، وقولهم : (إن إمامنا لم يأخذ بهذا الحديث) لا ينهض حجةً ، لاحتمال أنه لم يظفر به أو ظفر به لكن لم يصح عنده » [3] .

والحقّ أن أبا حنيفة ردّ كثيراً من أخبار الآحاد ، ملتمساً العذر لنفسه فيما ورد من آثار عن الصحابة وبما استؤنس بها على أن بعضهم لم يكن يعمل بهذا الضرب من الخبر الآحادي : « فقد ردّ أبو بكر خبر المغيرة في ميراث الجدة حتى انضمّ إليه خبر محمد بن مسلمة ، وردّ عمر خبر أبي موسى في الاستئذان حتى انضمّ إليه أبو سعيد ، وردّ أبو بكر وعمر خبر عثمان في إذن رسول الله ﷺ في ردّ الحَكَم بن العاص ، وردّ عليّ خبر أبي سنان الأشجعي في المفوّضة ، وكان عليّ لا يقبل خبر أحد حتى يحلّفه سوى أبي بكر ، وردّت عائشة خبر

---

١ قارن بمدخل الفقه الاسلامي (للدكتور محمد سلام مدكور) ص ٥٣ .

٢ هذه عبارة ابن عبد البر في (جامع بيان العلم ٢/١٤٨) .

٣ الميزان للشعراني ص ٧١ .

ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله »[1] .

وقد نلتمس نحن لأبي حنيفة عذراً آخر في ردّه بعض أخبار الآحاد ، إذا عرفنا أن الكذب على رسول الله فشا في عهده فشوّاً مخيفاً ، فإذا هو يشترط لقبول خبر الآحاد ألا يعارض الأصول المجتمعة بعد استقراء موارد الشرع ، وألا يعارض عمومات القرآن وظواهره ، وألا يخالف السنّة المشهورة ، سواء أكانت قولية أم فعلية ، وألا يخالف العمل المتوارث بين الصحابة والتابعين دون تخصيص بلد ، وألا يعوّل الراوي على خطه ما لم يذكر مرويّه ، وألا يعمل الراوي بخلاف حديثه ، وألا يترك أحد المختلفين في الحكم من الصحابة الاحتجاجَ بالخبر الذي رواه أحدهم ، وألا يكون الخبر منفرداً بزيادة ، سواء أكانت في المتن أم في السند ، وألا يكون مما تعمّ به البلوى[2] .

على أن اشتغال أبي حنيفة بتخريج المسائل وفرضها وتقديرها حمله على الجراءة في بعض أحكامه ، فكان لا يهاب الفتوى ، ولا يشترط حدوث الواقعة التي يُسْتَفْتَى فيها ، حتى تضخمت أبواب الفقه ، وتنوعت مسائله ، بما أوضحه من جزئيات معقولة مبنية على أصول محكمة وعلل ضوابط . وقد أعانه في نشر مذهبه نفر من أصحابه وتلاميذه ، كان أطولهم صحبةً له يعقوب بن إبراهيم الأنصاري المشهور بأبي يوسف ، المتوفى سنة ١٨٢ هـ بعد وفاة أبي حنيفة باثنين وثلاثين عاماً ، وكان أبو يوسف قد تفقه أول الأمر على ابن أبي ليلى ،

---

١ الأحكام للآمدي ١/٩٤ . وقارن بما حققناه في كتابنا (علوم الحديث ص ٣١٠) من أن الصحابة احتجوا بخبر الآحاد ، وعملوا بمضمونه ، وإنما توقفوا في قبول بعضه احتياطاً ودفعاً للريبة .

٢ قارن بأصول السرخسي ١/٣٦٤ .

ورحل إلى المدينة فتلقى الحديث والفقه على الإمام مالك ، ثم عاد إلى الكوفة جامعاً بين أصول مدرستي النص والقياس ، بيد أنه تولى القضاء لثلاثة من الخلفاء العباسيين : المهدي والهادي والرشيد حتى أصبح قاضي القضاة ، فألجأه منصبه هذا إلى إرضاء الحكام أحياناً ، فتحامى قوم من المحدثين حديثه – كما يقول الطبري – « لغلبة الرأي عليه ، ولصحبته السلطان ، وتقلّده القضاء »[1] . ومن كتبه الباقية المتداولة « كتاب الخراج » الذي يشتمل على النظم المالية الإسلامية ، وكتاب « الرد على سير الأوزاعي » .

ومن أبرز تلاميذ أبي حنيفة محمد بن الحسن الشيباني المتوفى سنة ١٨٩ هـ صاحب الفضل الأكبر في تدوين المذهب الحنفي ونشره . ولم تطل مدة تتلمذه على أبي حنيفة ، ولكنه درس على أبي يوسف وأخذ الفقه والحديث من مالك أثناء رحلته إلى الحجاز ، كما تلقى شيئاً من العلم على الأوزاعي ، فأتيح له بذلك أن يجمع كأبي يوسف بين أصول مدرستي النص والقياس . ولمحمد بن الحسن كتب كثيرة تعدّ أصول المذهب الحنفي : أهمها كتب ظاهر الرواية الستة : المبسوط ، والزيادات ، والجامع الصغير ، والسير الصغير ، والسير الكبير ، والجامع الكبير .

ومن تلاميذ أبي حنيفة زفر بن الهذيل الذي تولى قضاء البصرة ، وناظر علماءها في آراء إمامه ، ونشر المذهب الحنفي على عهد العباسيين .

ولقد كان البارزون من تلاميذ أبي حنيفة على صلة وثقى بالخلفاء ،

---

١ أبو حنيفة لأبي زهرة ١٩٦ .

فمكنهم هذا من نشر المذهب في أمصار كثيرة ، وكان العصر الذي ازدهر فيه المذهب الحنفي عصر الازدهار الفكري بوجه عام ، وكان لسهولة هذا المذهب أثر كبير في أخذ الناس به ورغبة الحكام في نشره .

٢ ـ المذهب المالكي

ينسب هذا المذهب إلى إمام أهل المدينة مالك بن أنس بن أبي عامر الأصبحي ، نسبةً إلى ذي أصبح من ملوك اليمن ، المولود بالمدينة سنة ٩٣ هـ والمتوفى بها سنة ١٧٩ هـ[1] .

وكان لنشأته في المدينة ، دار السنّة المشرّفة ، أثر كبير في سعة معرفته للحديث ، ففيها روى عن نافع مولى عبد الله بن عمر ، وزيد ابن أسلم ، وابن شهاب الزهري ، وشُرَيْك بن عبد الله ، وعبد الله ابن ذكوان المعروف بأبي الزناد ، وسعيد المقبُري ، وحُمَيْد الطويل، وعبد الرحمن بن هرمز الذي اقتصر عليه مدة من الزمان[2] . وليس ببعيد أن يكون قد تلقى شيئاً من الحديث والفقه في مدرسة الإمام الصادق بالمدينة[3] .

على أن أول شيوخه هو ربيعة بن عبد الرحمن المعروف بربيعة الرأي ، وكان أحد كبار أئمة الرأي من التابعين . ومن هنا تيسر للإمام مالك أن يجمع في منهجه بين أدلة العقل ونصوص الشرع ، فنادى

---

١ انظر ترجمة مالك في الديباج المذهب ١٧ – ٣٠ وتهذيب التهذيب ١٠/٥ والوفيات ١/٤٣٩.

٢ قارن تاريخ التشريع للخضري ٤٢ .

٣ المبادئ العامة للفقه الجعفري (للسيد هاشم معروف الحسني) ص ٢٧٠ .

بالاستحسان والاستصحاب والمصالح والذرائع والعرف والعادة في الوقت الذي جمع في كتابه القيم «الموطأ» ما صح لديه من أحاديث الرسول، وضمّ إليها جملة حسنة من فتاوى بعض الصحابة والتابعين. واستغرق تأليفه «الموطأ» أربعين سنة عرضه خلالها على سبعين فقيهاً من فقهاء المدينة، وجمعه من مئة ألف حديث. وروى «الموطأ» عنه أكثر من ألف رجل، ولذلك اختلفت نُسَخُهُ فكانت ثلاثين لم يشتهر منها إلا عشرون، وأشهرها رواية يحيى بن يحيى الليثي الأندلسي المصمودي [1].

وأدرك الإمام مالك أربعين عاماً في العهد الأموي من غير أن يذيع له صيت، وظلّ منقطعاً عن الخلفاء العباسيين حتى عام ١٤٦ هـ، ولقي منهم ضروب التعذيب، فقد ضربه حاكم المدينة جعفر بن سليمان بالسياط حتى انخلعت كتفه، فكان يستعين على حمل يده اليمنى باليسرى، لأنه أفتى بفساد بيعة الخلفاء بالقهر والإكراه. ولكنه في العصر العباسي برز بين علماء عصره، حتى رغب إليه المنصور أن يحمل الناس على «موطئه» ليعوّلوا فيما يَعْرِضُ لهم عليه، فأبى مالك لأن دين الله لا يؤخذ بالفرض والجبر، وإنما يرجع الفقيه بالناس إلى كتاب الله، فإن لم يجد نصاً صريحاً ظاهراً رجع إلى السنّة، وإن كان النص القرآني مجملاً التمس تفصيله من أقوال الرسول. وزاد مالك على ذلك اعتباره عمل أهل المدينة بمثابة الحديث المتواتر [2]، فكان هذا العمل لديه مقدماً على ما يعارضه من أخبار الآحاد. وقد يأخذ بقول الصحابي إن

---

1 انظر كتابنا (علوم الحديث ومصطلحه) ص ٣٨٧.

2 الحديث المتواتر هو الذي رواه جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في العرف والعادة. وعكسه الآحادي.

كان مما لا مجال فيه للاجتهاد والرأي ، وإلا استعان بالقياس لعقد مشابهة بين المسألة التي يبحثها ومسألة أخرى معلومة تشاركها في السبب والعلة .

وقد روى عن مالك كثيرون ، منهم من كانوا شيوخاً له كالزهري ويحيى بن سعيد ، ومنهم من كانوا من أقرانه كالأوزاعي ، وسفيان الثوري ، وسفيان بن عُيَيْنَة ، والليث بن سعد ، وابن جُرَيْج ، وشعبة بن الحجاج ، ومنهم الذين أخذوا عنه كالشافعي ، وابن المبارك ، وابن مهدي ، والقطان ، وأبي إسحاق الفزاري .

أما الذين أعانوه على نشر مذهبه فأشهرهم عبد الله بن وهب ، وأشهب بن عبد العزيز القيسي ، وعبد الله بن الحكم ، وكلهم مصريون ، وأسد بن الفرات الذي نشأ بتونس ، ودوّن فتاواه في كتاب سمّاه « المدوّنة » بعد أن عرضه على الفقيه المالكي المصري عبد الرحيم بن القاسم ، وعبد السلام بن حبيب المعروف بسحنون الذي نشأ بحمص ثم انتقل إلى مصر ومعه مدونة ابن الفرات ، فعرضها على ابن القاسم أيضاً ثم رحل إلى القيروان ينشر في شمال إفريقية المذهب المالكي ، ويحيى ابن يحيى الليثي الأندلسي المصمودي الذي نشر هذا المذهب في الأندلس .

ولقد عرف العلماء لموطأ مالك مكانته العظمى ، حتى رأى بعضهم أن أصول الحديث سبعة ، هي الكتب الستة ومعها الموطأ ، وقال ابن حزم يصف هذا الكتاب العظيم : « وهو كتاب في الفقه والحديث ، ولا أعلم نظيره » . وحسبك قول الشافعي : « مالك حجة الله على خلقه بعد التابعين » !

٣ - المذهب الشافعي

ينسب هذا المذهب إلى محمد بن إدريس الشافعي القرشي [١] المولود بغزة سنة ١٥٠ هـ - وهي السنة التي توفي فيها أبو حنيفة - والمتوفى بمصر سنة ٢٠٤ هـ . وقد حُمل الشافعي بعد فطامه إلى مكة ، فنشأ فيها ، وتلقى العلم ، وحفظ القرآن .

حدّث عن سفيان بن عُيَيْنَة وعبد الملك بن الماجِشون [٢] ، وحفظ موطأ مالك في عدة ليال وعرضه عليه ، وأخذ الفقه عن مسلم بن خالد الزنجي الذي أذن له بالفتوى وهو دون العشرين ، ثم رحل إلى اليمن في سن الثلاثين ، ثم إلى العراق حيث التقى بمحمد بن الحسن الشيباني . وقد ناظر الشافعي هذا الفقيه الحنفي أمام هارون الرشيد لما حمل إليه سنة ١٨٤ هـ ، كما ناظر غيره من علماء العراق وبهرهم بقوة حجته ، وجمعه بين فقه أهل الرأي وفقه أهل الحديث . وما زال يتنقل بين مكة وبغداد حتى انتهى بـه المطاف في مصر سنة ١٩٩ هـ ، إلى أن توفاه الله فيها . وللشافعي مذهبان : قديم وجديد ، فما وضعه بالعراق من الأحكام هو مذهبه القديم ، وما استقرّ عليه في مصر هو مذهبه الجديد ، وبين المرحلتين تفاوت غير قليل في طريقة الاستنباط والاستنتاج ، ولم يكن بدّ من هذا بعد أن مارس الشافعي البحث والنظر في مصر ، ورأى في رحلته إليها ما أنضج فكره ، وأوسع أفقه ، وأنمى معرفته بشؤون الفقه والتشريع .

---

١ انظر ترجمة الشافعي في طبقات الشافعية ١/١٨٥ وتذكرة الحفاظ ١/٣٢٩ وتهذيب التهذيب ١/٣٢٩ وتاريخ بغداد ٢/٥٦-٧٣ .

٢ بفتح الجيم وكسرها .

ومع توسط الشافعي بين المغالين في الرأي والمنصرفين عنه ، كان يميل ميلاً صريحاً إلى تأييد أهل الحديث ، وقد ظهر هذا الميل فيما ألّفه من كتب قيمة : كالأم والرسالة واختلاف الحديث والمبسوط . ولما التقط أبو عمرو محمد بن جعفر النيسابوري أحاديثه المسندة ، ظن بعض العلماء أن للشافعي نفسه «مسنداً» مستقلاً في الحديث. والحقّ أنه — كما قال الذهبي — : «كان حافظاً للحديث ، بصيراً بعلله ، لا يقبل منه إلا ما ثبت عنه ، ولو طال عمره لازداد منه» . وروى عنه الحديث كثيرون ، منهم الإمام أحمد بن حنبل ، وأبو عبيدالقاسم بن سلاّم ، وعبد الله بن الزبير الحميدي شيخ البخاري ، وأبو ثور إبراهيم بن خالد البغدادي ، ويوسف بن يحيى البويطي ، وحرملة بن يحيى ، والحسن بن محمد الزعفراني وغيرهم[1] .

ويتلخص المذهب الشافعي في إيثار الرجوع إلى النصوص من آيات وأحاديث . فيعمل بظاهر القرآن ما لم يقم دليل على إخراجه عن ظاهره ، ثم بالسنّة ولو كانت خبراً واحداً غير مشهور ، فإن لم يكن في المسألة قرآن ولا سنّة فلا بأس بالإجماع ، ولكن الإجماع ليس مقيداً بعمل أهل المدينة ، ويؤخذ في هذا المذهب أيضاً بالقياس من غير توسع ، ولا بدّ أن يكون لهذا القياس أصل من الكتاب أو السنة . أما الاستحسان والمصلحة المرسلة فباطلان لانقطاع العلاقة بينهما وبين الأصول الدينية النقلية[2] . ويبدو أن الشافعي كان يسوّغ الاستدلال بفتوى الصحابي لإثبات بعض الأحكام[3] . وهذه القواعد الدقيقة الواضحة التي تضبط

---

١ قارن بما ذكرناه في علوم الحديث ص ٣٨٩ .

٢ وفي هذا شاع عن الشافعي قوله : «من استحسن فقد شرع» .

٣ اعلام الموقعين ٤/١٢١ .

مذهب الشافعي جعلته في أعين الباحثين أول مذهب فقهي منظم يجمع بين سداد الرأي وصحة الأصول .

وأشهر أتباع الشافعي الذين نشروا مذهبه : يوسف بن يحيى البويطي المصري ، وإسماعيل بن يحيى المزني ، والربيع بن سليمان المرادي ، وعلى هذا الأخير أملى الشافعي كتاب « الأم » الذي يرتاب بعض الدارسين في صحة عزوه إلى الإمام نفسه ويعدّونه من تأليف بعض تلاميذه المشاهير [1] .

٤ ــ المذهب الحنبلي

ينسب هذا المذهب إلى أحمد بن محمد بن حنبل بن هلال ، الشيباني ، المولود في بغداد سنة ١٦٤ هـ والمتوفى سنة ٢٤١ هـ . وكان أكثر طلبه للعلم في بغداد ، بيد أنه تنقل في البلدان وأكثر الرحلة في طلب الحديث حتّى انفرد بمعرفة آثار الصحابة والتابعين ، مع الضبط والتحقيق والتمحيص . وكان في أول أمره يحضر مجلس القاضي أبي يوسف ، ثم أخذ عن الشافعي الحديث والفقه والأنساب القرشية ، ورحل إلى اليمن ، ودخل الكوفة والبصرة والجزيرة ومكّة والمدينة والشام .

روى عن هُشَيْم بن بشير وسفيان بن عُيَيْنَة ، ويحيى بن سعيد القطان ، وعبد الرزاق بن همّام الصنعاني ، وسليمان بن داوود الطيالسي ، وإسماعيل بن علية ، وسواهم . وروى عنه البخاري ومسلم وأبو داوود ووكيع بن الجراح ، ويحيى بن آدم الكوفي ، وعلي بن المديني ،

---

١ ألف الدكتور زكي مبارك رسالة خاصة في هذا الموضوع بعنوان : « أشنع خطأ في تاريخ التشريع » . وقارن بضحى الاسلام لأحمد أمين ، وقوت القلوب لأبي طالب المكي .

وعبد الرحمن بن مهدي ، وآخرون من الأئمة الأعلام[1] .

كان الإمام أحمد يكره الفتوى في المسألة التي لم يرد فيها أثر ، فلم يكتب في الفقه ما كتبه في الحديث . حتى أشهر كتبه وأعظمها «المسند» لم يرتّبه على الأبواب الفقهية ، بل بحسب السند ، ففيه ثمانية عشر مسنداً أولها مسند العشرة المبشرين بالجنة ، وقد اشتمل كتابه هذا على أربعين ألف حديث مسند ، المكرر منها نحو عشرة آلاف ، ولابنه عبد الله فيها نحو عشرة آلاف[2] .

والإمام أحمد بن حنبل عُرف بالحديث أكثر مما عُرف بالفقه ، ولم يذكر له أشد أتباعه غلواً كتاباً في الفقه ، وإنما عزَوْا إليه رسائل في بعض المسائل والفروع «كالمناسك الكبير» ، الذي أملاه عليه غالباً شيخه هُشَيْم بن بشير أيام دراسته عليه[3] .

والأصول التي يعتمد عليها في فقهه هي : الكتاب ، والسنّة ، وفتوى الصحابة ، والاستصلاح ، والقياس ، وهو أضعف الأدلة عنده . وكان يتخير من فتاوى الصحابة في المسألة ما بدا له أقرب إلى نصوص الكتاب والسنّة ، وقد يضطر إلى رواية قولين أو أكثر في المسألة الواحدة من غير أن يجزم برأي إذا لم يتبيّن له موافقة أحد الأقوال للنصوص . وإنما كان يفتي بالمصلحة إن اعوزه النص الصحيح .

والمذهب الحنبلي ـــ على تشدده ـــ ميسّر كل التيسير في المعاملات

---

1 انظر ترجمة الإمام أحمد في تاريخ بغداد ٤/٤١٢ والوفيات ١/١٧ والحلية ٩/١٦١ .

2 وروى عن الإمام أحمد أنه جمع مسنده هذا من سبع مئة ألف حديث ، وقال فيه : ما اختلف المسلمون من حديث رسول الله فارجعوا إليه ، وما ليس فيه فليس بحجة . قارن بكتابنا «علوم الحديث» ص ٣٠٦ .

3 تاريخ التشريع الإسلامي (الخضري) ص ٢٦٠ .

المالية ، والعقود والشروط ، إذ يقوم على أصل الإباحة فيما لم يرد فيه نص ، ولا أثر ، فكل شيء مباح حتى يقام دليل الحظر والتحريم[1] .

وأشهر أتباع أحمد الذين نشروا مذهبه : ولداه صالح وعبد الله ، وقد عني أولهما بالفقه بينما عني الآخر بالحديث . ومن أتباعه ورواة مذهبه أحمد بن هانئ أبو بكر الأثرم ، وعبد الملك بن مهران الميموني ، وأبو بكر المَرْوَزي ، وغيرهم . وقد أخذ أبو بكر الخلال عن هؤلاء فقه أحمد ، حتى عدّ بحق جامع الفقه الحنبلي ، ثم أحياه من جديد شيخ الاسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية ، وهو في قرننا هذا المذهب الفقهي الرسمي الذي يسود أنحاء الحجاز .

٥ – المذهب الجعفري

هو المذهب المنسوب إلى جعفر بن محمد بن علي بن الحسين المعروف بالإمام الصادق ، المتوفى سنة ١٤٧ هـ عن ست وستين سنة قضاها في الدفاع عن الإسلام ونشر تعاليمه ومناظرة الفرق الإسلامية ، وبقيت إمامته للشيعة أكثر من ثلاثين سنة بعد وفاة أبيه الإمام محمد بن علي المعروف بالباقر سنة ١١٧ هـ . وقد أمضى سني إمامته في الشطر الأخير من خلافة هشام بن عبد الملك ، وفي عهد الوليد بن يزيد ، وإبراهيم ابن الوليد ، ومروان بن محمد آخر الخلفاء الأمويين ، والسنين الباقية من حياته في عهد الخليفتين العباسيين السفاح والمنصور ، وكان – كما ذكر الشهرستاني – « ذا علم غزير في الدين ، وأدب كامل في الحكمة ، وزهد في الدنيا ، وورع تام عن الشهوات » .

---

١ قارن بمدخل الفقه الإسلامي (للدكتور محمد سلام مدكور) ص ٤٥ .

أخذ الإمام الصادق العلم عن أبيه الإمام الباقر الذي سمي بـذلك لتبقّرِه في العلم [1] ، وعن جده الإمام الجليل زين العابدين [2] ، وبقي معهما زهاء ثلاثين عاماً يشاطرهما خلالها ضروب المحن التي كانت تلحق بآل البيت المطهرين على عهد بني أمية ، وشهد في ريعان شبابه ما نزل من المصائب بعمه زيد وولده يحيى .

كان أهل العلم إذا رووا عن الإمام جعفر الصادق يكتفون بقولهم: « أخبرنا العالم » . ولقد قال الخليفة المنصور فيه يوم علم بوفـاته : « إن جعفراً كان ممن قال الله فيهم : « ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا » وكان ممن اصطفى الله ومن السابقين بالخيرات »[3] .

وكان الإمام الصادق من بين إخوته خليفة أبيه الباقر حقاً ، فقد برز على جماعتهم بالفضل ، وكان أنبههم ذكراً وأجلّهم في العامة والخاصة. وبلغ عدد الرواة الثقات من أصحابه أربعة آلاف رجل [4] . ولسنا نستغرب هذا ، بل قـد كان ممكناً أن نستغرب عكسه لو وقع ونُقل، لأن النزاع حول الإمامة والعصمة كان قـد بلغ في عصر الصادق أشده ، فلم يكن بدّ للشيعة من تتبّع الروايات التي تثبت صحة عقيدتهم في تلك الشؤون . وأهل البيت ، فوق ذلك ، أعلم الناس بكتاب الله وسنّة نبيّه ، فلا عجب إذا اتجهوا إلى التعليم والمناظرة والتدريس ولاسيما بعد أن حاول الخلفاء الأمويون إبعادهم عن الحكم والسياسة .

---

١ قارن تاريخ اليعقوبي ٢/٦٦ بتذكرة ابن الجوزي ٢٤٧ .

٢ في تاريخ اليعقوبي ٢/٨-٩ أن عمر بن عبد العزيز لما أخبر بوفاة زين العابدين قال : « ذهب سراج الدنيا ، وجمال الإسلام ، وزين العابدين » .

٣ تاريخ اليعقوبي ٢/١١٧ .

٤ انظر أعيان الشيعة للسيد الأمين ١/٢٧١ وقارن بالارشاد للشيخ المفيد ص ٢٤٩ (طبع إيران) .

وكان الإمام الصادق على صلة بفقهاء الإسلام في الأمصار ، وقد أشرنا في ترجمة أبي حنيفة إلى المناظرة التي عقدها المنصور بين إمام الرأي وبينه ، وقال أبو حنيفة يومذاك معجباً بأجوبة جعفر : « أعلم الناس أعلمهم باختلاف الناس »[1] .

لقد أخذ عن الصادق جماعة من التابعين ، منهم يحيى بن سعيد الأنصاري ، وأيوب السختياني ، وأبو عمرو بن العلاء ، ويزيد بن عبد الله المعادي ، وشعبة بن القاسم ، وسفيان بن عُيَيْنَة وغيرهم[2] ، وقد أقام في المدينة يفيد الشيعة المنتمين إليه ، ويفيض على الموالين له أسرار العلم . ثم دخل العراق وأقام بها مدة ، ما تعرّض للإمارة قط ولا نازع أحداً الخلافة ، ومن غرق في بحر المعرفة لم يطمع في شط ، كما قال الشهرستاني !

ويبدو أن المصادر الإمامية في الفهارس وتراجم الرجال تُجمع على أن أجوبة الإمام الصادق عن الأسئلة التي وجهت إليه قد دُوّنت في أربع مئة كتاب يسميها الشيعة « الأصول » . ومع أن مؤلفات الشيعة تعرّضتْ للتلف منذ عهد السلاجقة[3] ثم الأيوبيين[4] ، بقيت بعض « أصولهم » في خزائن الكتب ، يدلنا على ذلك أن علماء الشيعة من أوائل

---

١ انظر الإمام الصادق لأبي زهرة ص ٢٨ .

٢ قارن بحلية الأولياء لأبي نعيم .

٣ من المعروف أن طغرل بيك أول ملوك السلاجقة قام سنة ٤٤٧ هـ بحملة واسعة ضد الشيعة ، وأحرق مكتبة الشيعة التي أنشأها أبو نصر سابور بن أردشير ، وزير الدولة البويهي .

٤ ذكر الخفاجي في كتابه « الأزهر في ألف عام » أن الأيوبيين غالوا في القضاء على كل أثر للشيعة ، فأحرقوا مكتبة القصر الفاطمي التي جمعت مئتي ألف مجلد في الحديث والفقه وغيرهما من العلوم ، وأبادوا مكتبة الأزهر القيمة ومكتبة أخرى في دار الحكمة كانت تعد خلفاً لمكتبة الاسكندرية الشهيرة .

المئة الرابعة إلى النصف الأول من القرن الخامس قد أخذوا كتبهم منها ومن غيرها مما جُمع منها [1] .

ومنهج الإمام الصادق في التشريع – كمنهج جميع أئمة المذاهب الإسلامية – يعوّل بالدرجة الأولى على الكتاب والسنّة ، وكان طبيعياً أن تشمل السنّة مرويات آل البيت وأحاديثهم وأفعالهم الصادرة عنهم تفسيراً للقرآن وتبياناً للأحكام ، إلى جانب ما صح من أقوال الرسول وأفعاله ، مِمَّا تناقله آل البيت المطهرون من أحاديث إمام الهدى علي الذي تلقى علماً وافراً غزيراً من ابن عمه رسول الله الأمين . يوضح ذلك قول الإمام الصادق : « حديثي حديث أبي ، وحديث أبي حديث جدي ، وحديث جدي حديث الحسين ، وحديث الحسين حديث الحسن ، وحديث الحسن حديث أمير المؤمنين ، وحديث أمير المؤمنين حديث رسول الله ﷺ ، وحديث رسول الله قول الله » [2] .

وما قد صرّح به هنا الإمام الصادق صرّح بمثله أبوه الإمام الباقر ، ففي حديث أبان بن تغلب الذي صحبه ثلاثين عاماً أنه لم يسمع منه إلا حديث رسول الله [3] ، وفي أحاديث أئمة الشيعة أيضاً أنهم لم يرووا إلا ما يوافق السنّة النبوية ، وإنما يدل هذا على أن علم آل البيت نقلي موروث ، وأن للسنّة لديهم مكانة عظمى تلي كتاب الله بين مصادر التشريع .

على أن عقيدة الشيعة في تقديس الأئمة حملتهم – ولا سيما المتأخرين منهم – على التسوية بين أحاديث الرسول وأحاديث أئمتهم ، وعلى

---

1 قارن بأعيان الشيعة ١ / ٩٤ . وانظر المجلد الثالث من الوسائل (للحر العاملي) .
2 رواه عن الإمام الصادق حماد بن سالم وغيره .
3 انظر سفينة البحار للشيخ عباس القمي ٨٠ وقارن بالنجاشي في الرجال ٧ .

تفضيل أقوال أولئك الأئمة المعصومين على أقوال عامة الصحابة ، وعلى قبول ما ورد في الروايات من طريق أصحابهم القائلين بالإمامة فقط [١] .

وعللوا وجهة نظرهم في ذلك كله بأن قول أئمتهم قول الرسول ، وحديثهم حديثه ، فما السنّة عندهم إلا قول المعصوم أو فعله نبيّاً كان أو إماماً . فإذا فضلوا أقوال أئمتهم على أقوال الصحابة فما ذلك إلا لاعتقادهم بأن الصحابة يجوز عليهم الغلط والسهو ، فلم تثبت لهم العصمة كما ثبتت لأئمتهم ، وإذا قصر بعضهم الرواية الصحيحة على القائلين بالإمامة فما ذلك إلا لثقتهم بمن يشاركونهم معتقدهم واطمئنانهم إليهم . ولذلك جنح أكثرهم — بعد العلامة الحلي — إلى تصنيف الأحاديث أصنافاً أربعة : « فالصحيح هو الذي اتصلت روايته بالمعصوم بعدل إمامي ، والحسن ما رواه الممدوح من الإمامية من غير نص على عدالته ، والموثّق هو ما يرويه الثقة من غير الإمامية ، والضعيف هو الذي لم يكن بهذه الصفات » [٢] .

ولم يكن بدّ للشيعة — وقد أخذوا بأقوال المعصوم — من قبول نوع من الإجماع لا يناقض أصولهم ، وذلك عند دخول المعصوم مع المجمعين فان من غير المنطقيّ عندهم أن ينتفي رأي الإمام في المسألة التي لا خلاف فيها ، فلو اتفق المجمعون على غير الواقع لأرشدهم إليه وهو الأمين على أحكام الله ، وهكذا يرتد احتجاج الإمامية بالإجماع إلى الاحتجاج بالسنّة التي هي أقوال المعصوم [٣] .

---

١ قارن بالعدة للشيخ الطوسي ص ٤٧ .

٢ قارن بمقدمة منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان ، للشيخ حسن بن الشهيد الثاني ص ٤ طبع إيران .

٣ قارن بالمبادئ العامة للفقه الجعفري (للسيد هاشم معروف الحسني) ص ٢٥٧ .

أما القياس فقد رفضه الشيعة ولم يأخذوا به أصلاً ، لقول علي كرم الله وجهه : « لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخف أولى بالمسح من ظاهره » . لكنهم – رغم رفضهم القياس وهو عمل عقلي استنباطي– تحدثوا فأسهبوا الحديث عن العقل ، وعدّوه – أو عدّه متأخروهم – أصلاً من أصول التشريع : لأنهم ذهبوا إلى أن للأشياء حسناً وقبحاً يدركها العقل قبل أن يرد أمر الشارع أو نهيه ، وعلّلوا ذلك بأن الله بيّن في طائفة من الأحكام منافعها وأضرارها ، وأن منكري الشرائع السماوية يحكمون بقبح بعض الأشياء وقبح بعضها الآخر ، وأن العقل نفسه يحكم بقبح ما يراه عبثاً أو تكليفاً بما لا يطاق[1] .

ولسنا الآن في معرض الحديث عن مصادر التشريع لدى الشيعة الإمامية بوجه عام ، وإنما هي كلمة عابرة أردنا بها أن نؤكد مدى التقارب في التفكير بين المذاهب السنّية الأربعة المشهورة ومذهب الإمام جعفر الصادق الذي كان منطلقاً لما ذهب إليه متأخرو الشيعة في معظم آرائهم الفقهية القيّمة السديدة . ويسرنا بهذه المناسبة أن نعلن ارتياحنا للقرار الذي اتخذه الأزهر الشريف في السنوات الأخيرة بتدريس المذهب الجعفري في مادة الفقه المقارن ، وما من ريب عندنا في أن هذه الخطوة المباركة ستليها خطوات ميمونة أخرى تهدف إلى تعزيز الأخوّة الإسلامية على هدى ونور .

---

1 قارن بدلائل الصدق ١١٥ . ويتضح هذا المذهب لدى المقارنة برأي الحنفية الذين يقولون : بالحسن والقبح الذاتيين ، لكنهم يرون أن لا ثواب ولا عقاب قبل أن يرد أمر الشارع أو نهيه . (انظر الإمام الصادق لأبي زهرة ص ١٩٢) .

الفصل العاشر

معالم النظم التشريعية

مصادر التشريع الإسلامي

إن النظم التشريعية في الإسلام – كالنظم العقدية – قد رُسمت حدودها، ووُضّحت معالمها، في كتاب الله وسنّة رسوله، فما عبّرت عنها ولا أضاءت آفاقها المذاهبُ الفقهية التي اكتفينا في الفصل السابق بتصوير لمحات تاريخية عنها وعن أعلامها المشاهير. ولقد سبق أن نبّهنا – لدى تحديد مدلول «النظم الإسلامية» – إلى أن «نظم الإسلام كانت ماثلةً على أكمل الوجوه في عصر الرسالة الخالدة، بل في أزهى عصر عرفته حضارة الإنسان»[1].

ذلك بأن رسول الله ﷺ أنبأ المسلمين في عصر الوحي عن المصدرين النقليّين اللذين ينظمان حياة الأمة في شؤونها التشريعية كافة، وثبت عنه أنه قال لصحابته: «إني تركت فيكم أمرين إن تمسكتم بهما لن تضلوا

---

١ راجع من كتابنا هذا صفحة ٥٩.

بعدي أبداً : كتاب الله وسنّتي »[١] . وكان عصر الوحي – بعد هذا الإيضاح النبوي الشافي – نقطة الانطلاق إلى كل ما عُرف في الإسلام من أحكام وقوانين .

على أن المشهور – ولا سيما في مذاهب الجمهور – أن مصادر التشريع أربعة : الكتاب والسنّة والإجماع والقياس ، وأن بعض المصادر الثانوية التبعية تُلْحَقُ بتلك الأصول الأربعة الأساسية ، فلا بدّ لنا إذن من الاعتراف بأن شيئاً من التطور قد اعترى – على تعاقب الأيام – مدلول التشريع الإسلامي ، حتى وُضعت بجوار كتاب الله وسنّة رسوله نُظُم للتشريع ، وأصول لاستنباطِ الأحكام . ونبادر إلى التأكيد كرةً أخرى – مخافة اللبس والإبهام – أن المذاهب المشهورة ، سنّيّها وشيعيها ، وإن تقاربت تقارباً غير يسير في الأخذ بتلك النظم التشريعية، لم يكن أي واحد منها بقادر على أن يمثّل وجه الإسلام التشريعي تمثيلاً كاملاً شاملاً . وكما قلنا في « معالم النظم العقَدية » : إن الإسلام فوق الشيع والفرق ، نقول الآن في « معالم النظم التشريعية » : إن الإسلام فوق المذاهب الفقهية وعلمائها الأعلام ! ولسنا نرمي بهذا إلى الحطّ من الثروة الفقهية الضخمة التي خلّفها لنا فقهاؤنا الخالدون ، وإنما نودّ أن نثبت أن نظريات القوم في الأحوال الشخصية ، والنظم العائليـة ، والحقوق الدولية ، والتنظيمات السياسية والعسكرية ، والتفريعات المالية والاقتصادية ، ليست إلا امتداداً لبعض الوقائع الجزئية التي حدثت على عهد الرسول عليه السلام ، وكان له فيهـا قول أو تنبيه أو إرشـاد أو تقرير[٢] .

---

١ قارن بجامع بيان العلم ٢/١٨٠ .

٢ راجع من هذا الكتاب أيضاً صفحة ٦٠ .

وما نحن بحاجة إلى الإفاضة فيما للقرآن نفسه من مكانة لا تسامى في التشريع ، فهو كتاب الله ووحيه المبين ، أنزله على قلب رسوله للتعبد به وللتفقه فيه وللعمل بما جاء فيه ، وقد أوضحنا في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » كيف جُمع كتاب الله في الصدور والسطور ، وكيف نزل نجوماً يتدرج مع الوقائع ولا يفاجئ المخاطبين بما لا يعهدون ، وتحدثنا حديثاً مسهباً عن أسباب نزوله ، ومكيّه ومدنيّه ، وأحرفه وقراءاته ، وناسخه ومنسوخه ، ومُحْكَمِه ومُتَشابِهِه ، وتفسيره وإعجازه ، فنحيل القارئ الكريم على كتابنا ذاك ليعرف ما لا يسعه جهله عن القرآن المجيد[1] .

ولما كان كتاب الله قد نقل متواتراً كتابةً وحفظاً وترتيلاً منذ عهد الرسول حتى الآن[2] ، جزم فقهاء الإسلام في كل زمان ومكان بأنه يفيد القطع من ناحية ثبوته ووجوب العمل به ، وحكموا بكفر من أنكره كله أو بعضه ، فهو — عند جميع الفرق والمذاهب — المصدر النقلي الأساسي الأول الذي لا يعدل عنه إلى سواه[3] . غير أنه من ناحية دلالته على الأحكام قد يكون لفظه نصاً لا يحتمل إلا معنى واحداً فهو حينئذ قطعي في إفادة العلم بالشيء ، وقد يكون لفظه محتملاً عدة معان ، فالمعنى الذي يفيده في تلك الحال ظني غير مقطوع به ، وهو

---

١ طبع كتابنا هذا للمرة الثالثة في مطلع العام الماضي ١٩٦٥ بدار العلم للملايين ببيروت ، وستطبعه هذه الدار نفسها الطبعة الرابعة في أقرب فرصة ، بعد أن نفدت نسخه جميعاً ، ولله الحمد والمنة .

٢ انظر مباحث في علوم القرآن ص ٦٣ — ١٢٦ .

٣ مدخل الفقه الاسلامي ٦٩ .

محل اجتهاد المجتهدين الذين فقّههم الله في كتابه المبين[1] . قال حجة الإسلام الغزالي : « إنما ينكشف للراسخين في العلم من أسرار القرآن بقدر غزارة علمهم ، وصفاء قلوبهم ، وتوفّر دواعيهم على التدبر ، وتجردهم للطلب ، ولكل واحد حدٌّ في الترقي إلى درجة أعلى منها ، أما الاستيفاء الكامل فلا مطمع فيه ، ولو كان البحر مداداً ، والأشجار أقلاماً : فأسرار كلمات الله عز وجل لا نهاية لها ، فمن هذا الوجه يتفاوت الخلق في الفهم بعد اشتراط معرفة ظاهر التفسير ، وظاهر التفسير لا يغني ! »[2]

وطوائف الإسلام جميعاً متفقة على أن أعلم الناس بكتاب الله رسول الله الكريم ، وأن بعض كبار الصحابة تلقوا من الرسول عليه السلام علماً وافراً كثيراً ، وفي طليعتهم علي كرم الله وجهه ربيبه وابن عمه ، لما آتاه الله من الحكمة ، ولما علّمه من فصل الخطاب ، ولما ألهم نفسه الصافية من إدراك الأسرار العُلْوية ، إلا أن إخواننا الشيعة — تبعاً لعقيدتهم في الإمامة والوصية — آثروا أن يسمّوا هذا الإلهام ضرباً من العلم النبوي الموروث ، الذي لم يلقّنه رسول الله إلا علياً عليه السلام، ثم ورثه عن علي أبناؤه من بعده ، ومن هنا اعتقدوا أن الأئمة يعلمون بواطن القرآن وظواهره كما تلقّوها من « وصي رسول الله » عليّ رضوان الله عليه . ولا يكاد الباحث المتجرد المنصف يجد فارقاً جوهرياً في طريقة الاستنتاج بين « السنيين » و « الشيعة » لمعرفة أحكام القرآن ، إذا نحّينا جانباً ما يدين به الشيعة من تقديس الأئمة فيما أحاطوا به من أسرار العلم الموروث !

---

1 انظر مبحث « القرآن يفسر بعضه بعضاً » في كتابنا « مباحث في علوم القرآن » ص ٢٩٩ .

2 إحياء علوم الدين ١/ ٢٦٢ .

والأئمة المكرّمون من آل البيت المطهرين كانوا — كالرعيل الأول من السلف الصالحين — يتشددون في تفسير القرآن بالرأي ، ويشترطون علوماً كثيرة لكل من يتصدى لبيان المراد من كلام الله . قال الإمام أبو جعفر الباقر لقتادة بن دعامة السدوسي : « إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلكت ، وإن كنت فسرته من الرجال فقد هلكت وأهلكت ! ويحك يا قتادة ، إنما يعرف القرآنَ من خُوطب به » ، وقال ابنه الإمام جعفر الصادق يفنّد طريقة مفسري القرآن في عصره بغير علم ولا هدى ولا تثبّت في الرواية : « إنهم ضربوا القرآن بعضه ببعض ، فاحتجوا بالمنسوخ يظنونه الناسخ ، واحتجوا بالخاصّ وهم يظنونه العام ، واحتجوا بأول الآية وتركوا السنّة في تأويلها ، ولم ينظروا إلى ما يفتتح به الكلام وإلى ما يختمه ، ولم يعرفوا مصادره وموارده ، ولم يأخذوه عن أهله ، فضلّوا وأضلوا»[1].

المصدر النقلي الثاني : السنّة

لقد أشاد القرآن نفسه بطاعة الرسول والتزام سنّته في آيات صريحة لا تحتمل التأويل ، فانتهى العلماء المحققون إلى أن الحديث الصحيح حجة على جميع الأمة ، ورأوا من يحكي خلاف هذا المذهب غير خليق بالانتساب إلى العلم وأهله [2] .

ومن تلك الآيات التي تفرض على المؤمنين اتباع الرسول ، والتسليم لحكمه ، والأخذ بحديثه الصحيح في مسائل الدين ، قوله تعالى : « وما

١ انظر مبحث حجية الظواهر في « رسائل الشيخ مرتضى الأنصاري في أصول الفقه » .
٢ قارن بقواعد التحديث ٢٦٣ .

آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا »[1] ، وقوله : « فلا وربّك لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شَجَرَ بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرَجاً مما قضيتَ ويسلّموا تسليماً »[2] ، وقوله : « فَلْيَحْذَرِ الذين يخالفون عن أمره أن تصيبهم فتنة »[3] . وهكذا خصّ الله نبيّه بشيء يطاع فيه ولا يعصى ، وهو سنّته التي جاء بها ، وجعل العمل بها عملاً بالقرآن .

ومع أن الله في قوله : « وأنزلنا إليك الذكر لتبيّن للناس ما نُزّل إليهم »[4] قد حدّد وظيفة الرسول في تفصيل ما أجمله الكتاب ، وتقييد ما أطلقه ، وتخصيص ما ورد فيه من ألفاظ العموم ، وتبيان المراد منه في جميع الأحوال ، تثبت السنّة النبوية أحكاماً لم يَعْرِضْ لها القرآن بنفي ولا إثبات وإن وردت فيه جميع أصولها الأولى ، مصداقاً لقوله تعالى : « ما فرّطنا في الكتاب من شيء »[5] ، وقوله : « تبياناً لكل شيء »[6] ، وقوله : « اليوم أكملت لكم دينكم »[7] ، فما تثبته السنّة حينئذ من الأحكام لا بدّ أن يكون أصله في كتاب الله ، فلا عجب إذا كانت هذه السنّة هي المصدر الثاني للتشريع بعد القرآن المجيد ، ولا غرو إذا قرنها الله في آية واحدة فقال : « فإن تنازعتم

---

١ الحشر ٧ .
٢ النساء ٦٥ .
٣ النور ٦٣ .
٤ النحل ٤٤ .
٥ الأنعام ٣٨ .
٦ النحل ٨٩ .
٧ المائدة ٣ .

في شيء فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر »[1]

والسنّة — على كل حال — إما مفسرة لمجملات القرآن ، وإما مستقلة في التشريع بما ليس في القرآن ، ولكن الرد إليها — حتى في حال الاستقلال — إنما هو ردّ إلى كتاب الله ، و « كل أدلة القرآن تدل — كما قال الشاطبي — على أن ما جاء به الرسول ، وكل ما أمر به ونهى عنه ، فهو لاحقٌ في الحكم بما جاء في القرآن »[2] .

ولا يشترط — للعمل بحديث رسول الله — أن يكون متواتراً ، يرويه جمع عن جمع يؤمن تواطؤهم على الكذب في العُرْف والعادة[3] ، « فإنه لَيَبْدو عسيراً ، بل شبه مستحيل ، أن تروى أخبار العلوم الوضعية ، فضلاً على الدينية السماوية ، بطرق أدق إسناداً ، وأصدقَ ورعاً ، وأكملَ أمانة ، وأشد حذراً ، وأبلغ احتياطاً ، وأوسع شهرةً واستفاضة وانتشاراً ، من أحاديث هذا الرسول العربي العظيم ، ولو لم يبلغ معظمها درجة التواتر ، ولم تورث أجيال الأمة كلها شعوراً واحداً — أو متماثلاً — في العلم القطعي اليقيني »[4] . وحسبنا أن الصحابة احتجوا بخبر الآحاد[5] ، وعملوا بمضمونه ، ولم يتوقفوا في

---

١ النساء ٥٩ .

٢ الموافقات (للإمام الشاطبي) ٤ / ١٤ . وقارن بكتابنا علوم الحديث ومصطلحه ص ٢٩٧ بحث (استقلال السنة بالتشريع ولو كان أصلها في الكتاب) .

٣ قارن بشرح النخبة (لابن حجر) ص ٦ .

٤ كتابنا « علوم الحديث » ص ٣١٢ .

٥ ليس المراد بخبر الآحاد ما رواه واحد فقط ، بل ما يقابل المتواتر ، فانضمام صحابي آخر إلى الصحابي الأول في رواية ما ليس كافياً لإخراجها من صفة « الآحادية » ، بل لو انضم إلى الصحابي الأول اثنان أو ثلاثة أو حتى جمع كثير لا يؤمن تواطؤهم على الكذب لم تخرج تلك الأخبار من حيز الآحاد .

قبول بعضه إلا دفعاً للريبة ، وطلباً لليقين . قال الآمدي : « وما ردّوه من الأخبار أو توقفوا فيه إنما كان لأمور اقتضت ذلك من وجود معارض أو فوات شرط ، لا لعدم الاحتجاج بها في جنسها مع كونهم متفقين على العمل بها »[1] . وقال ابن حزم : « ولو أن امرأً قال : لا نأخذ إلا ما وجدنا في القرآن لكان كافراً بإجماع الأمة ، ولكانَ لا يلزمه إلا ركعة ما بين دلوك الشمس إلى غسَق الليل[2] ، وأخرى عند الفجر ، لأن ذلك هو أقل ما يقع عليه اسمُ صلاة ، ولا حدّ للأكثر في ذلك »[3] . وعلى هذا ، متى صحّ الخبر صار أصلاً من الأصول ، فلم يحتج الفقيه إلى عرضه على أصل آخر ، لأن ذلك الأصل الثاني إن وافقه عضّده وقواه ، وإن خالفه لم يَجُزْ ردّ أحدهما لأن هذا من قبيل ردّ الخبر بالقياس ، وهو مرفوض بالاتفاق ، فإنّ السنّة مقدمة على القياس[4] .

ولئن جزم فقهاء الإسلام بأن القرآن يفيد القطع من ناحية ثبوته ووجوب العمل به ، بيد أنهم من ناحية دلالته فرقوا بين نصه وظاهره، وحكموا بأنّ ظاهرَهُ الذي يحتمل عدة معانٍ يفيد الظن حينئذ لا القطع ، فقد كان أولى بهذه التفرقة لَدَيْهم خبرُ الآحاد ، فإنّ صحة العمل به شيء ، والقطع به شيء آخر ، ولذلك ذهب الجمهور إلى أن خبر الواحد الثقة حجة يلزم به العمل[5] ، وإن كان عند أكثرهم ظني

---

١ الأحكام للآمدي ١ / ٩٧ .

٢ أخذاً من قوله تعالى في سورة الإسراء : « أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل ، وقرآن الفجر . إن قرآن الفجر كان مشهوداً » .

٣ الإحكام في أصول الأحكام لابن حزم ٢ / ٨٠ .

٤ ذكر نحو هذا ابن السمعاني في كتابه « الاصطلام » ، ونقله القاسمي في « قواعد التحديث » ٧٧ .

٥ شرح مقدمة مسلم (للنووي) ١ / ٦٣ .

الدلالة لا يفيد اليقين [1] .

ولم يكتفِ المحققون من العلماء بالاحتجاج بالآحادي الذي صحّ سنده ومتنه ، بل احتجوا أيضاً بالخبر المحتفّ بالقرائن ، حتى عدّه بعضهم أقوى في إفادة العلم من مجرّد كثرة الطرق القاصرة عن التواتر [2] ، لكنهم خصّوا هذه المزية « بما لم ينتقده أحد من الحفاظ ، وبما لم يقع التجاذُبُ بين مدلولَيْهِ ، حيث لا ترجيح ، لاستحالةِ أن يفيد المتناقضان العلمَ بصدقهما من غير ترجيحٍ لأحدهما على الآخر » [3] .

ولا ريب بعد ذلك أن الحديث الحسن – ولا سيما الحسن لذاته [4] – أجدر أن يحتجّ به من الخبر المحتفّ بالقرائن ، لأنه شديد الشبه بالصحيح ، وإن يكنْ دونه إشعاراً لليقين ، وقد صرّح كثير من الأئمة بأن « غالب الأحاديث لا تبلغ درجة الصحيح » [5] ولم يكن بدّ إذن من قبوله ، والعمل بمضمونه ، لأن عليه مدار أكثر الحديث .

أما الحديث الضعيف ، بجميع أضربه وصوره ، فقد رفضه جمهور العلماء مصدراً لأي حكم شرعي ، سواء أكانت آفته في المتن أم في الإسناد [6] ، لأن العمل بالسنّة خضع لديهم لمقاييس نقدية تتناول

---

١ علل النووي في (التقريب ٤١) عدم قطعية الآحادي ولو كان صحيحاً بقوله : « لجواز الخطأ والنسيان على الثقة » وعزا هذا الرأي للأكثرين والمحققين .

٢ عبارة ابن حجر في شرح النخبة ٧ « الخبر المحتف بالقرائن يفيد العلم خلافاً لمن أبى ذلك » .

٣ انظر أيضاً شرح النخبة ٧ .

٤ من الواضح أنا خصصنا الحسن لذاته بالذكر ، لأن حسنه ذاتي قائم فيه ، غير ناشئ عن سبب أجنبي آخر كما في الحسن لغيره عندما يعضده بعض الشواهد والمتابعات . وراجع في هذا أقوال العلماء التي ناقشناها في كتابنا « علوم الحديث ومصطلحه » ص ١٥٦ .

٥ انظر ما أفاض فيه القاسمي في « قواعد التحديث ص ٨٧ » في الفصل الذي عقده (لبيان كون الحسن حجة في الأحكام) .

٦ انظر في كتابنا « علوم الحديث » مبحث (رواية الأحاديث الضعيفة والعمل بها) ص٢١١-٢١٤.

المحتوى والمضمون قبل أن تتناول الألفـاظ والأشكال ، ولأنهم أدركوا —وهم يعملون بذلك كله— أن هذا الأمر دين !

ولقد اصطلح أكثر المحدثين على ترادف السنّة والحديث [1] ، فلم يجعلوا السنّة ما أثر عن النبي من قول أو فعل أو تقرير ، والحديثَ سنّةً قوليةً فقط ، وعلى هذا مضينا في كتابنا « علوم الحديث » ، بل قد انتصرنا أيضاً لإدخال الموقوف على الصحابي والمقطوع عند التابعي في السنّة أو الحديث ، لأنهما روايتان مأثورتان كالمرفوع إلى النبي نفسه ﷺ ، وإن كنا تابعنا المحققين من العلماء في الاحتياط والتحفظ فيما روي من أحاديث موقوفة من طريق كعب الأحبار ، وعبد الله بن سلام ، وعبد الله بن عمرو بن العاص ، لكثْرة ما روَوْا من الإسرائيليات ، وشدّدنا مع ذلك في إطلاق بعضهم حكمَ المرفوع على تفسير الصحابة ، وكنا أكثر تشدّداً فيما روي من ذلك عن التـابعين إلا أن يكونوا من كبارهم الذين تلقوا عن الصحابة علماً وافراً غزيراً [2] .

وإنما ذكرنا هذه المصطلحات في هذا المقام إيماءً إلى النقطة الجوهرية التي وقع عليها الخلاف بين فقهاء الشيعة وفقهاء السنّة في تحديد مدلول الحديث . ولقد أوضحنا — خلال ترجمة الإمام الصادق — أن منهجه في التشريع ألزمه كما ألزم الأئمة من بعده بإدراج مرويات آل البيت وأحاديثهم في مدلول السنّة ، فكانت السنّة عند الإمامية — على هذا — قول المعصوم نبياً كان أو إماماً ، واستُبعدت لَدَيْهم — بطبيعة الحال — أقوال الصحابة وفتاويهم ، لأن العصمة لم تثبت لأولئك الصحابة كما ثبتت

---

١ راجع كتابنا نفسه ص ١٠ .

٢ راجع من كتابنا السابق نفسه ص ٢٠٧ إلى ٢١٠ .

في نظرهم للأئمة من آل البيت المطهرين المكرّمين . وما نظننا بحاجة لإعادة الحديث في هذا كله بعد أن فصّلناه تفصيلاً .

المصدر الثالث : الإجماع

وهو مصدر نقلي تبعي يتحقق باتفاق المجتهدين من الأمة الإسلامية بعد عصر الرسول على حكم شرعي قابل للإجتهاد . ويبدو أن فكرته مستمدة من نظام الشورى الذي فرض به الإسلام على أولى الأمر أن يتشاوروا فيما بينهم ، وألا يستبدوا بتدبير شؤون المسلمين سواء أكانت تشريعية أم سياسية أم اقتصادية أم إدارية ، مصداقاً لقوله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم » ، وقوله : « وشاورهم في الأمر »[1] .

ولقد واجهت المسلمين بعد وفاة الرسول وقائع كثيرة ما نزل فيها قرآن ، ولا مضت به سنّة ، فاضطروا إلى التشاور فيما بينهم ، لئلا يتولّوا غير سبيل المؤمنين ، على حين تهيب بهم الآية الكريمة : « ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبيّن له الهدى ويتّبعْ غير سبيل المؤمنين نُوَلّه ما تَوَلّى ونُصْلِه جهنّم وساءت مصيراً »[2] . وكأني بالمسلمين — لدى استشهادهم بهذه الآية — يشيرون إلى وضع القرآن نواة الإجماع ، مع أنها — كما قال الغزالي — لا تدل على الغرض المطلوب ، فإنها واردة فيمن يقاتل الرسول ويخالفه ، ويتّبع غير سبيل المؤمنين ، وكان الأقوى التمسك بقوله صلوات الله عليه : « لا تجتمع أمتي على ضلال » ، و « لم يكن الله ليجمع أمتي على الضلالة » ، و « سألت ربي ألا يجمع

---

١ قارن بمصادر التشريع فيما لا نص فيه (لعبد الوهاب خلاف) ص ١٤٠ .

٢ النساء ١٥ .

أمتي على الضلالة فأعطانيها »[1] . وليس ببعيد أن يكون الرسول نفسه هو الذي أنشأ في نفوس الصحابة فكرة الإجماع ، لأقواله هذه التي نقلها الغزالي ، ولاستشارته عليه السلام أصحابه فيما لم ينزل به قرآن ، ولذلك نهج الصحابة نهجه ، فأجمعوا على طائفة من الأحكام ، كاتفاقهم على قتال مانعي الزكاة . ولعل داوود الظاهري حين رفض الإجماع إلا من الصحابة [2] قد لاحظ أنهم لا يقطعون إلا عن مستند صحيح يفيد القطع ، وأنهم إذا كثروا كثرة تنتهي إلى حد التواتر فالعادة تحيل عليهم قصد الكذب وتحيل عليهم الغلط وهم يلتمسون اليقين [3] .

على أنهم قسموا الإجماع ثلاثة أقسام[4] : أحدها الإجماع الصريح وثانيها الإجماع السكوتي ، وثالثها حين تختلف الأمة على قولين فيريد بعضهم إحداث رأي جديد . وسمي الأول صريحاً لأن الجميع يتفقون فيه صراحةً على رأي واحد ، ولو وُجد مثله للزم الاحتجاج به والعمل بما تمّ عليه الإتفاق . وسمي الثاني سكوتياً ، لأن واحداً من العلماء أو أكثر ذهب إلى رأي فسكت عليه علماء عصره غير منكرين عليه ، وليس هذا الضرب من الإجماع في درجة الصريح ، لأن من المحتمل فيه أن يكون المجتهد آثر التروي حتى يكوّن رأياً سديداً . أما النوع الثالث فلا يجوز فيه إحداث رأي جديد ، لئلا تبطل فكرة الاتفاق ، بكثرة النزاع والشقاق ، مع أن الله يقول : « فإن تنازعتم في شيء

---

١ انظر المستصفى للغزالي ١١١ – ١١٤ .
٢ مدخل الفقه الإسلامي ٧٩ .
٣ قارن بالمستصفى ١١٤ .
٤ قارن بالإمام زيد لأبي زهرة ٤٠٦ – ٤٠٧ .

فردّوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . ذلك خير وأحسن تأويلاً »[1] .

والآخذون بالإجماع ، المحتجون به ، اختلفوا فيه : فالمالكية يقصرونه على فقهاء المدينة فقط ، لأنها دار السنّة المشرفة ، ولأن أهلها أعلم بسيرة رسول الله من جميع الناس . والشافعية يشترطون إجماع العلماء كلهم في بلاد المسلمين ، ويأخذون على المالكية قصرهم الإجماع على أهل المدينة ، مع أن أهلها خالفوا بعض الصحابة كأبي بكر وعمر مخالفات غير قليلة[2] . وقد أخذ الحنابلة وأكثر الحنفية بالإجماع السكوتي ، فلم يمانعوا في الاحتجاج به . ويرى كثير من القائلين بالإجماع أن من الضروري ابتناء الحكم المجمع عليه على سند ظني يقبل الاجتهاد ، إلا أن هذا الحكم بعد الإجماع يصبح قطعياً ، فتزداد قوة السند ولا تصح مخالفته[3] .

وقد أنكر إبراهيم بن سيار النظّام المتوفى سنة ۲۳۱ هـ حجية الإجماع ، ورأى أن الحكم المجمع عليه لو كان مستنداً إلى دليل قطعيّ لكان الدليل نفسه هو الحجة ، وإن كان مستنداً إلى دليل باطني ظني لم يتحقق الإجماع ، لاختلاف الناس في استنباط الأحكام[4] . ولم يكن منطقياً أن يقبل الشيعة بالإجماع مصدراً للتشريع إلا إذا دخل أحد أئمتهم المعصومين مع المجمعين ، لأن الإمام — في عقيدتهم — هو الأمين على أحكام الله ،

---

۱ النساء ٥٩ .

۲ قارن بتاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى ۲٤۰ — ۲٤۸ .

۳ مدخل الفقه الإسلامي ۸۰ .

٤ نفسه ص ۷۹ .

ولذلك رفضوا كل ضروب الإجماع ما عدا الضرب الصريح الذي يتيح لهم أن يكشفوا الغطاء عن رأي المعصوم [1] .

المصدر الرابع : القياس

وهو مصدر عقلي تبعي يُلحَق بـه أمر لا نص فيه ولا إجماع بآخر منصوص على حكمه أو مجمع عليه . وقـد عرّفه صدر الشريعة بقوله : « القياس تعدية حكم من الأصل إلى الفرع بعلة متحدة لا تعرف بمجرّد فهم اللغة » [2] . وقـد نبه الغزالي إلى وجوب الاجتهاد في القيـاس لتخريج مناط الحكم واستنباطه [3] ، لأن القياس عمل عقلي يثبت به المجتهد الحكم للواقعة التي لم يرد دليل على حكمها ، بعد مساواة الفرع لأصله في علة الحكم . فلا بدّ لصحة القياس من مقدمات ثلاث :

أولاً : استنباط علة الحكم الذي فيه نص من كتاب أو سنّة .

ثانياً : التماس تلك العلة في الواقعة الأخرى التي لا نصّ على حكمها.

ثالثاً : تساوي الواقعتين في الحكم بعد تساويهما في العلة .

ولقد أوضحنا أن عصر النبي أجدر أن يسمى « عصر الوحي » ، فلم تكن الحاجة ماسّة إلى القياس والوحي يتنزّل والنبي بين أظهر المؤمنين يفتيهم ويعلمهم ويرشدهم ، وما وقع من اجتهادات الصحابة لم يتناول قضايا التشريع ، وإنما وضع نواة القياس عمر بن الخطاب

---

1 وقد أوضحنا هذه المسألة خلال ترجمة الإمام جعفر الصادق قريباً ، فارجع إليها .

2 تنقيح الأصول ، ذكره الغزالي في (المستصفى ص ٥٤) . وقارن بمصادر التشريع فيما لا نص فيه ١٧ — ١٨ .

3 المستصفى ٥٥ .

رضي الله عنه [1] ، وأيّده فيه كثير من الصحابة ، ثم أخذ طريقه إلى العلماء والمفتين من التابعين وأتباعهم ، وما زالت أصوله توصّل حتى بات لدى الحنفية أبرز خصائصهم ، وغلا فيه بعضهم حتى ابتعدوا عما صحّ من النصوص ، وقدموه على الخبر الآحادي ، بل رأى بعضهم أن مجرد الشبه في الأوصاف كافٍ للقياس وإن لم تتحد العلة .

ويرى جمهور الفقهاء أن القياس مصدر من مصادر التشريع ، يفيد غلبة الظن فيما يستنبط به من أحكام ، ويؤكدون أن العمل به يتفق مع مقاصد الشريعة التي جعلت المنقول موافقاً للمعقول ، وجعلت صحيح الأثر دائراً مع العقل وجوداً وعدماً . ويستدلون على الاحتجاج بالقياس بالكتاب والسنّة وأقوال الصحابة وأفعالهم ، فمن الكتاب قوله تعالى : « فاعتبروا يا أولي الأبصار » [2] ، فالله يأمرنا بالاعتبار بما أصيب به بنو النضير من خراب ودمار ، لأنهم بشر مثلنا ، فلو صنعنا ما صنعوا لأصابنا ما أصابهم . ومن ذلك أيضاً قياس إعادة المخلوقات بعد فنائها على نشأتها الأولى ، كما قال تعالى لمنكري البعث والنشور : « قل يحييها الذي أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » [3] ، وفي هذا قياس واضح لنظيرَيْنِ يتساويان في الأحكام [4] . وحسبك أن ابن قيم الجوزية سرد في كتابه « أعلام الموقعين » [5] بضعاً وأربعين آية تتضمن تشبيه الشيء بنظيره ، واشتراك النظيرين في الحكم ، وبدا — وهو الحنبلي

---

١ وذلك عندما قال لأبي موسى الأشعري : « اعرف الأمثال والأشباه ، وقس الأمور عندك » .

٢ سورة الحشر .

٣ سورة يس .

٤ قارن بمصادر التشريع الاسلامي ٢٧ . وانظر أيضاً ملخص إبطال القياس والرأي والاستحسان لابن حزم ص ٢٣ ، وفيه أدلة القياسيين والرد عليها وإبطالها .

٥ أعلام الموقعين ١ / ١٣٠ .

المجتهد المجدّد – شديد التحمس للقياس ، مؤمناً بموافقته لمقاصد الدين وروح التشريع .

ومن أدلة السنّة على القياس حديث معاذ بن جبل عندما أرسله عليه السلام قاضياً إلى اليمن ، وقد أشرنا إليه أثناء الحديث عن عصر الوحي ، وهو – إن لم يدل على استعمال القياس بمعناه الفقهي الاصطلاحي الدقيق في زمن الرسول – مما يستأنس به بلا ريب على إمكان الاحتجاج بالقياس بعد عهده صلوات الله عليه . ومن الحوادث الجزئية التي قد يستأنس بها أيضاً على حجّية القياس أن جارية قالت لرسول الله ﷺ : إن أبي أدركته فريضة الحج ، وهو شيخ زمن لا يستطيع أن يحج ، فإنْ حججتُ عنه أينفعه ذلك ؟ فأجابها عليه السلام : « أرأيتِ لو كان على أبيكِ دين فقضيتِهِ أكان ينفعه ذلك ؟ » قالت : نعم ، قال : « فدَيْنُ الله أحقّ بالقضاء ! »[1] .

أما أقوال الصحابة وأفعالهم المؤيدة لصحة العمل بالقياس فقد سرد منها الغزالي شواهد غير قليلة[2] ، ومن أهمها أن المسلمين قاسوا خلافة أبي بكر على إمامته الناس في الصلاة ، وقاسوا قتال مانعي الزكاة على تاركي الصلاة .

على أن صحة العمل بالقياس شيء والإكثار منه شيء آخر ، فالقرآن ينهى عن الظن ، والقياس ضرب من الظن أو غلبة الظن ، قال تعالى: « إن يتّبعون إلا الظن وإن الظن لا يغني من الحق شيئاً » . وإذا صح حديث الأشجعي في افتراق أمة محمد ﷺ على بضع وسبعين فرقة « أعظمها فتنةً على أمّتي قوم يقيسون الأمور برأيهم » كان فيه تحذير

---

١ المصدر نفسه ١/١٩٨ .
٢ المستصفى ٢/٥٩ .

نبوي صريح من العمل بالقياس . وعزَوْا إلى عبد الله بن مسعود قوله : « إذا قلتم في دينكم بالقياس أحللتم كثيراً مما حرّم الله ، وحرّمتم كثيراً مما أحلّ الله » . وحتى عمر بن الخطاب الذي كان أول من وضع نواة القياس كان يذم المسرفين في العمل به ، المكثرين من الإفتاء بالرأي دون تثبّت في الرواية ولا عناية بالحديث ، فهو القائل : « إياكم وأصحاب الرأي ، فإنهم أعداء السنن ، أعيَتْهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا » ! [1] وابن القيم الذي سرد الأدلة على إمكان العمل بالقياس ما يلبث في كتابه نفسه « أعلام الموقعين » أن يورد جملة طيبة من أقوال السلف الصالح في ذم الإكثار من القياس والغلوّ فيه [2] . فمآل الأمر في هذا كله إلى أن القياس حجة ظنية لا قطعية في التشريع ، وأنه يستعمل حيثما تدعو الحاجة ، وأن تطور الحياة الدينية والاجتماعية هو الذي حمل بعض فقهاء المسلمين على الأخذ به واللجوء إليه لاستنباط الأحكام ، ولا سيما فيما جدّ من المسائل ولم يعرف له نص واضح صريح . ومن هنا لم يلجأ الإمام أحمد بن حنبل إلى القياس إلا في حال الضرورة ، بينما توسط مالك والشافعي فأخذا فيه بقدر ، ولم يتوسعا فيه توسع أبي حنيفة ومن تبعه من الفقهاء .

ولقد اشتهر على الألسنة : « لا مسوّغ للاجتهاد في مورد النص » وهو كلام صحيح يوافق روح الشرع الإسلامي ، ومؤدّاه أن القياس عمل اجتهادي عقلي إنما يؤخذ به حيث لا نص ، ومتى وجد النص بطل العمل بالاجتهاد والقياس . ومن العلماء من أخرج العلة المنصوص عليها شرعاً من موارد القياس ، لأنها وقد نُصّ عليها أشبهت النص

---

١ انظر المستصفى ٢/٦٠-٦١ .

٢ تجد هذا في الجزء الأول من الكتاب المذكور .

الموضوع ابتداءً لبيان حكمٍ ما . ولذلك لا يرى أكثر العلماء مجالاً للعملِ بالقياس حين تكون العلة منصوصاً عليها في التشريع .

وفي آخر ترجمة الإمام جعفر الصادق أومأنا إلى رفض الشيعة للقياس بوجه عام ، عملاً بقول عليّ كرّم الله وجهه : « لو كان الدين يؤخذ قياساً لكان باطن الخُفّ أولى بالمسح من ظاهره » ، ولكنهم — حين أخذوا بمبدإ الحسن والقبح العقليين — لم يجدوا مناصاً من أن يستعيضوا بالعقل عن القياس ، فعدّ متأخرو الشيعة العقل بين مصادر التشريع ، وإن كان صنيعهم هذا لا ينفي أن الشرع لديهم علم نقلي موروث تلقوه من أئمتهم المكرمين ، وتلقاه أئمتهم من آل البيت المطهرين ، أما آل البيت فأخذوه إرثاً عن جدهم الرسول الأمين .

أدلة أخرى تتعلق بالقياس

وتتعلق بالقياس ضروب من العمل الاجتهادي العقلي كالاستحسان والاستصلاح والذرائع أخذ بها بعض الفقهاء وتشدّد فيها آخرون .

أما الاستحسان فهو العدول عن قياس وضحت علته إلى قياس خفيت علته ، أو هو عدول المجتهد عن حكم كلي إلى حكم استثنائي لدليل رجّح لديه هذا العدول [1] .

ولا بدّ فيه من موجب للعدول عن حكم المسألة لدليل شرعي خاص، ولذلك قال الفقيه ابن العربي المالكي : « إن الاستحسان هو العمل بأقوى الدليلين » [2] . واستدل أنصار الاستحسان بقوله تعالى : « اتبعوا

---

١ قارن بمدخل الفقه الإسلامي ٨٣ .

٢ قارن بالمدخل إلى علوم أصول الفقه (للدكتور معروف الدواليبي) ص ٢٧٨ .

أحسن ما أنزل إليكم من ربكم » وعزوا إليه حديثاً يقول فيه : « ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن » . وعلّلوه بأن إجماع المسلمين على حسن شيء يدل على أنه حسن عند الله ، وأن الله تعالى أمر به [1] .

وكما توسع الأحناف في القياس توسعوا في الاستحسان لأنه فرع منه في بعض الوجوه ، ولا سيما فيما سمّوه استحسان القياس ، وذلك حين يجري الحكم في المسألة بما يخالف القياس لوجود قياس خفي يقتضي العدول عن الحكم السابق [2] . وقد احتج بالاستحسان أيضاً المالكية والحنابلة ، وإن اختلفت تسميته بينهم . أما الشافعي فقد رفض الاحتجاج به — وقال قولته المشهورة : « من استحسن فقد شرّع » . ولعله إنما أبطل الاستحسان الذي يرتئيه المجتهد من غير أن يستند إلى دليل . ورفض الإمامية الاحتجاج بالاستحسان ، لأنه إما قياس خفي كما في بعض تعاريفه ، وإما حكم تقتضيه المصلحة التي يدركها المجتهد عن طريق الاستنباط ، وهو في كلتا الحالين من الاجتهاد بالرأي الذي قد يخطئ ويصيب ولكنه لا يغني من الحق شيئاً [3] .

والاستصلاح هو الحكم في مسألة لا حكم فيها لمصلحة يهتدي إليها المجتهد برأيه ، مثاله اشتراط سن معينة للزوجين توثيقاً لعقد الزواج بينهما ، واشتراط وثيقة الزواج لسماع الدعوى به [4] . وهو لا يتناول المسائل التي لا مجال فيها للاجتهاد كالعبادات ، وإنما يشمل بالدرجة

---

١ المستصفى ١٣٨ .

٢ مصادر التشريع فيما لا نص فيه ٦١ .

٣ المبادئ العامة للفقه الجعفري ٢٩٨ .

٤ مصادر التشريع الإسلامي ٥٧ .

الأولى المعاملات والعقوبات التي لم يعرف لها نص في كتاب الله وسنّة رسوله . ولم يشتهر الاستصلاح اشتهار القياس والاستحسان حتى بين الأحناف . ويشترط في الاستصلاح أن يكون أخذاً بمصلحة حقيقية عامة ، وألا يتعارض مع حكم ثابت بنص أو إجماع . وقد عارض الأخذ به الظاهرية بوجه خاص والشيعة بوجه عام .

أما الذرائع فهي جمع الذريعة : الوسيلة إلى الشيء . وأصلها أن الوسيلة تعطى حكم الغاية إذا تعيّنت طريقاً إليها ، لأن موارد الأحكام قسمان : مقاصد أساسية ووسائل مفضية إليها ، ولم يكن بد من أن يأخذ الفقهاء بأصل الذرائع حين وجدوا أن الوسائل تأخذ أحياناً حكم الغايات . ومن هنا عد مالك الأخذ بالذرائع أصلاً ، وشابهه في ذلك أحمد ، أما الشافعي وأبو حنيفة فرفضاه وأبطلاه[1] .

فتح باب الاجتهاد على مصراعيه

ومهما تتباين آراء الفقهاء في مصادر التشريع ، فإنهم جميعاً يكادون يجمعون على كره التقليد وعلى دعوة المسلمين إلى الاجتهاد : ذلك بأن الشرع سكت عن كثير من الأحكام ، وإن كان قد نصب أمارات ترشد إليها ، فكان لزاماً على فقهاء الأمة أن يبذلوا الجهد لتفهّم النص الظني ترجيحاً لبعض المعاني التي يحتملها ، وأن يضعوا أحكاماً واضحة لما لم يرد فيه نص ولم يعرف حوله إجماع ، وأن يثبتوا للناس أن شرع الله يوافق مطالب الحياة والأحياء .

ولقد امتاز الشرع الإسلامي — كما أوضحنا في معالم النظم العقدية —

---

1 مدخل الفقه الإسلامي ٨٥ .

بإشعاره الفرد المكلف بحريته العقلية ، ومثل هذه المزيّة تستدعي فتح باب الاجتهاد على مصراعيه ولا سيما للفقيه الذي توافرت فيه شروط الاجتهاد من علم بأحكام القرآن والسنّة ، وأسباب النزول ، والناسخ والمنسوخ ، ومعرفة تامة بلغة العرب وأساليبها في البلاغة والبيان .

وقد عُني الشرع الإسلامي بصالح كل من الفرد والجماعة ، وبرزت في جميع تشريعاته المنصوص عليها أو المستنبطة نزعة جماعية واضحة سوف يلاحظها القارئ في كل صفحة من هذا الكتاب الذي بين يديه . فلندعه الآن يتابع الإسلام كيف شرّع للسياسة والإدارة ، وللمال والاقتصاد ، وللحضارة والفن ، وللحرب والسلام ، وكيف بنيت نُظُمه على دعائم الإيمان الكامل ، والخلق الفاضل ، والعمل الصالح ، والمدنيّة النافعة لبني الإنسان !

الباب الثالث

النظم السياسية والإدارية

النظم السياسية ومدلولها في عصر الوحي

خلال تحديدنا « لمدلول النظم الإسلامية » أوضحنا أن الروح الاجتماعي يهيمن على تعاليم الإسلام في كل شأن من شؤون الحياة والأحياء، وأنه دين ودولة ، وعقيدة ونظام ، وأكدنا أنه لم يترك « للنظم »الزمنية » مجال الانفراد في تقرير الأصول ووضع التشريعات ، بل امتاز من بين الأديان السماوية بالتنسيق بين سلطات الدولة وتوجيهات الدين ، وبين القيم المادية وقيم الروح . غير أنّا لاحظنا أن من التشريعات الإسلامية ما بدأ بصورة بالغة البساطة ثم اعتراه ما اعترى القوانين من التطور والتركيب وربما التعقيد ، وهذا أيضاً داخل في صميم الإسلام ما دام لهذا الدين في منطلقه الاول آية تشهد له ، أو حديث صحيح يعزّز معناه ، أو قول للسلف الصالحين يؤيده شيئاً من التأييد .

وإن نطبقْ هذا المدلول على النظم السياسية الإسلامية نجدْه يصدق عليها دونما لبس أو إبهام ، كما صدق في الباب الذي سبق على النظم العقَدية والتشريعية ، وكما سيراه القارئ بوضوح في مختلف الأبواب

التالية لدى معالجة النظم الإسلامية في أهم شؤون الحياة والأحياء : ففي عصر الرسالة الخالدة – ولا سيما بعد بيعتي العقبة ، وبوجه أخصّ بعد الهجرة إلى المدينة – بدأ النبي ﷺ يبذر للدولة الإسلامية بذورها ، ويرسم لها منهاجها ، ويهيئ لها مجتمعاً يصون بقاءها ، ولم يكن المجتمع الإسلامي يومئذ يستدعي من نظم الحكم إلا أبسطها ، فاكتفى عليه السلام بتمهيد الجو الصالح لإنشاء دولة الإسلام ، جاعلاً في تقديره احتياج الحياة الإنسانية إلى التطور والنماء .

وفي عصر الوحي ، نزل من آي القرآن على قلب الرسول ما كان توطئة طبيعية لإقامة الدولة الإسلامية الراشدة التي تضبط أمور المجتمع ، فما تصلح إلا له ولا يصلح إلا لها ، ورُسمت على وجه الإجمال أسس العدل لجميع الناس في كل الأحوال « وإذا ظهرت أمارات العدل وأسفر وجهه بأي طريق كان فثَمّ شرع الله ودينه ... فأي طريق استُخرج بها العدل والقسط فهي من الدين ، ليست مخالفة له »[1] .

فإذا قال الدكتور طه حسين : « إن القرآن لم ينظم أمور السياسة تنظيماً مجملاً أو مفصلاً ، وإنما أمر بالعدل والإحسان ... وإن النبي نفسه لم يرسم بسنّته نظاماً معيناً للحكم ، ولا للسياسة ، ولم يستخلف على المسلمين أحداً من أصحابه بعهد مكتوب أو غير مكتوب »[2] ، رضينا من كلامه شقاً ورفضنا آخر ، فالقرآن لم ينظم السياسة تنظيماً مفصّلاً بل اكتفى بالمبادئ العامة المجملة ، والنبي عليه السلام لم يعيّن للحكم نظاماً ، ولم يستخلف بعده أحداً ، ولكنه – بأقواله وأفعاله – وضع النواة الأولى لحكومة صالحة تقيم العدل بين الناس .

---

١ الطرق الحكمية ١٤ (لابن القيم) .

٢ الفتنة الكبرى ٢٥ .

وإذا قال الأستاذ علي عبد الرازق : « إذا كان رسول الله ﷺ قد أسس دولة سياسية أو شرع في تأسيسها ، فلماذا خَلَتْ دولته إذن من كثير من أركان الدولة ودعائم الحكم ؟ ولماذا لم يعرف نظاماً في تعيين القضاة والولاة ؟ ولماذا لم يتحدث إلى رعيته في نظام الملك وفي قواعد الشورى ؟ »[1] أحلناه إلى واقع السيرة النبوية المطهرة فيما هيأت للمجتمع الإسلامي من أسباب البقاء والنماء ، بعد أن قضت فيه على العصبية القبلية وأذابتها في بوتقة الأمة الكبرى ، ولو خلا هذا المجتمع – تجاوباً مع ظروفه – من دعائم الحكم وأركان السلطان ، ولو لم يُرْسَمْ له نظام محدّد يأخذ به الخليفة أو الإمام !

حسبنا أن الإسلام وضع للحكم قواعد العدل والشورى ، وأن النبي في مجتمع الصحابة كاد يؤلف حكومة كاملة تدبّر للدولة منهاجها ، وتضع لها تخطيطها ونظامها ، مع تقدير مقتضيات المصالح ودواعي الحاجات . فها هو ذا القرآن يأمر الحكام بالعدل أمراً صريحاً : « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل »[2] وقد يتناول هذا النص أول ما يتناول حكم القضاء ، ولكنّ صياغته الشاملة تعمّ بلا ريب عدل السياسة وتدبير شؤون الرعية ، فلا موجب للتقييد ، ولا مسوّغ للتخصيص . وهو ضرب من العدل لا يميل له ميزان ، فلا يتأثر بالقربى والحنان ، ولا يتغير بالتباغض والشنآن : « وإذا قلتم فاعدلوا ولو كان ذا قربى »[3] ، « ولا يَجْرِمَنَّكم شَنَآنُ قومٍ على ألاّ تعدلوا ،

---

١ الإسلام وأصول الحكم ٥٧ .

٢ النساء ٥٨ .

٣ الأنعام ١٥٢ .

اعدلوا هو أقرب للتقوى[1] » . وها هو ذا الرسول عليه السلام يتحدث عن أحبّ الناس إلى الله يوم القيامة وأقربهم منه مجلساً فيراه إماماً عادلاً ، وعن أبغض الناس إلى الله يوم القيامة وأشدهم عذاباً فيراه إماماً جائراً[2] . وذلك يقطع في أن العدل المقصود هو عدل الأئمة والحكام ، وليس مجرّد عدل الأخلاق القائم على التوازن والاعتدال ، كما في قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان »[3] .

وإنْ يفرض القرآن والسنّة العدلَ على الحكام ، فقد فَرَضَا على الرعية الطاعة والتقيد بالنظام ، فالله يقول : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم »[4] والرسول يقول : « اسمعوا وأطيعوا – وإن استُعمل عليكم عبد حبشي كأن رأسه زبيبة ، ما أقام فيكم كتاب الله تعالى »[5] .

وإن زلّت الأقدام ، وضلّت الأفهام ، فلم يرَ بعض الباحثين في هذه النصوص لا تصريحاً بنظام الحكم ولا تلويحاً ، لأن الكتاب والسنّة لم يسمّيا فيه الأشياء بأسمائها ، فلم يدْعُوَاهُ حكماً ملكياً ، ولا جمهورياً ، ولا ديمقراطياً ، ولا ثيوقراطياً ، ولا استبدادياً ، ولم يعيّنا أسلوب إقامة تلك الحكومة ، ولم يصفا الأجهزة التي تعوّل عليها من قضاة محاكمها ، وقادة جيشها ، وحُماة أمنها ، وجُباة مالها ، أخذنا بالأقدام والأفهام إلى نصٍّ لا مَزَلَّةَ فيه ولا ضلال ، يميط اللثام في آن واحد عن اسم النظام الإسلامي بحكمه المبتكر الفريد ، وعن السرّ في إقلاله من التحديد

---

١ المائدة ٨ .

٢ رواه الشيخان والترمذي .

٣ النحل ٩٠ .

٤ النساء ٥٩ .

٥ رواه البخاري في « صحيحه » .

و «التقعيد» : وهو قوله تعالى : «وأمرهم شورى بينهم»[1] المفسّر بخطابه لنبيّه : «وشاورهم في الأمر»[2] ، والخالع على حكومة الإسلام اسمَ الشورى ، وهي تسمية أصيلة أوضحت أصالتَها تصرفاتُ النبي الكريم مُذْ قامت في المدينة حكومتُه ، وأعمالُ خلفائه الراشدين الذين كان لهم فيه أسوة حسنة ، والذين فقهوا السرّ في إغفاله ما أغفله من قواعد هذه الشورى ، فإنّ لعقولهم في تحديدها لمجالاً ، وإن لمقتضيات ظروفهم وظروف من يأتي بعدهم لتأثيراً ، لا محالةَ ، كبيراً .

والحقّ أن الإسلام — وهو دين الواقعية الإيجابية — لم يرد أن يَدْخُلَ على الناس في معترك الحياة بتصورات مثالية خيالية لا محصّل لها في الواقع الذي يَحْيَوْن فيه ، فلم يتمثّل في مراحله الأولى ، ولم يكن ممكناً أن يتمثّل فيها — جميع الأطوار السياسية التي ستتعاقب على أمة الإسلام ، وكانت له تلك مزية على نظم السياسة في القديم والحديث ، لأنها — بما افترضت من أصول الحكم وقواعده — سبقت أحداث الأجيال المتعاقبات ، مُغْفِلةً خلال سبقها ذاك ما لعقلية كل جيل من أثر في وضع القواعد وتحديد الأصول ، وكأنما آثر الإسلام — بتركه صورة الحكم بسيطة لا تعقيد فيها — أن يتنافس المسلمون في بناء مجتمعهم تبعاً لما يصيبون من أسباب الحضارة والنماء ، مَثَلُهم في ذلك كمثل النحل تبني من إفرازها خلاياها ، وتظلّ أبداً في حيوية ونشاط !

ولقد أوضحنا في «مدلول النظم الإسلامية» ما خلّفته حكومة

---

١ الشورى ٣٨ .

٢ آل عمران ١٥٩ .

النبي في المدينة من آثار في الدين والسياسة والاجتماع والاقتصاد ، وكلّ ذلك قد تمّ في عشر سنين كانت — كما قال غروينباوم — « مضافاً إليها الثلاثون سنةً التي أعقبت وفاته ، قوامَ العصر الذي صارت فيه الجماعة الإنسانية أقرب ما يرجى من الكمال . وإن سوابق تلك الفترة في النظم ، والقوانين ، والتشريعات المالية — فضلاً على الدينية — هي التي أثمرت للنظام الكامل ، نظام الله ، مصطلحاته وفرائضه وتعاليمه »[1] .

والإسلام — كما كتب طه حسين — « لم يسلب المسلمين حريتهم ، ولم يُلْغِ إرادتهم ، ولم يملك عليهم أمرهم كله ، وإنما ترك لهم حريتهم في الحدود التي رسمها لهم ، ولم يُحْصِ عليهم ما ينبغي أن يفعلوا ، وكلّ ما ينبغي أن يتركوا ، وإنما ترك لهم عقولاً تستبصر ، وقلوباً تستذكر ، وأذِنَ لهم أن يتوخّوا الخير والصواب ، والمصلحة العامة والمصالح الخاصة ، ما وجدوا إلى ذلك سبيلاً »[2] .

ولعلنا هنا — على إجلالنا للإمام الشافعي — نُكْبِرُ ما عقّب به الفقيه المحقق ابن عقيل على قوله — أي قول الإمام الشافعي — : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » فقد أنشأ ابن عقيل يخاطبه قائلاً : « فإن أردت بقولك « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » أي لم يخالف ما نطق به الشرع ، فصحيحٌ ، وإن أردتَ : لا سياسة إلا ما نطق به الشرع فغلطٌ وتغليطٌ للصحابة »[3] . ويستشهد ابن عقيل على ذلك ببعض الوقائع التي اعتمد فيها الخلفاء الراشدون على مصلحة الأمة ،

١ حضارة الإسلام ١٨٤ .
٢ الفتنة الكبرى ٢٣ .
١ الطرق الحكمية ١٣ .

غير واقفين عند منطوق الشرع وحـده ، مخافة تجميـد المجتمع الإسلامي والإبطـاء بسيره الإيجـابي إلى بناء الحضارة والعمران .

والخلاصة أن الرسول الكريم لم يلحق بالرفيق الأعلى إلاّ وقد خطا بالسياسة الرشيدة خطوات واسعة أتاحت للراشدين بعده أن يكملـوا بتجاربهم ما بدأ ، وأن يضمنوا للناس العدل والحرية ، ويحموهم من العسف والجور ، ويرسّخوا في نفوسهم فقه القواعد العامة التي نادى بها رسول الإسلام ، والتي يمكن تلخيصها في الأصول الأربعـة التالية :

١ً ــ أن الولاء للأمة يحل محلّ الولاء للقبيلة .

٢ً ــ أن الأخوّة الدينية هي أساس النظام الاجتماعي .

٣ً ــ أن الحاكم المسلم ــ بأي اسم يسمى ــ يجمع في آن واحـد سلطتي الدنيا والدين .

٤ً ــ أن الشورى بين الحكام والمحكومين هي الأسلوب المفضّـل لضمان التوازن الاجتماعي .

لمحة تاريخية عن نشأة الخلافة وتطورها

نشأة الخلافة الراشدة ومبايعة أبي بكر

غربت شمس النبوة ، ولحق رسول الله ﷺ بالرفيق الأعلى ، فلم يصدق العرب أنه مات [1] ، ونسوا أنه رسولٌ قد خلت من قبله الرسل ، وغابت عنهم – من هول المفاجأة – آياتٌ تعلّمهم أن الله لم يكتب الخُلْدَ لأحد من البشر ، وأن كل من عليها فانٍ ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام .

وزاد المفاجأةَ هولاً شعورُهم بالفراغ بعد موت رسول الهدى والرحمة ، فمن يخلفه ؟ وكيف يعالجون مسألة الخلافة الشائكة ما دام الأمر شورى بين المؤمنين ؟

وكان طبيعياً أن يطمع في الخلافة كثيرون ، وأن تحاول كل جماعة ترشيح رئيسها ليتولى أمر المسلمين ، فكانت الأنصار تميل بالخلافة إلى

---

1 الكامل (لابن الأثير) ٢/٢١٩ .

سيد الخزرج سعد بن عبادة[1] ، لكنّ الأمر لم يتعدّ الترشيح ، إذ لم يكن سعد هذا قادراً على ضم صفوف الأوس والخزرج ، فأضعف القومَ خلافُهم ، ولم يتمّ لهم ما أرادوا[2] .

واعتقد بنو هاشم أنّ الخلافة ينبغي أن تكون فيهم ، ورأوا علي ابن أبي طالب أحقّ الصحابة بها ، لأنه ربيب النبي وابن عمه وزوج ابنته فاطمة[3] ، ومن أول الناس إسلاماً ، وأوسعهم علماً[4] ، فضلاً على ما ساقوه من حديث الوصاية له قرب غدير خمّ في السنة العاشرة أثناء حجة الوداع[5] . لذلك أقبل العباس عم النبي على ابن أخيه عليّ كرم الله وجهه وقال له : « ابسط يدك ولْنبايعْكَ »[6] ، لكنّ علياً كان مشغولاً بدفن الرسول[7] ، فتباطأ في قبول هذه البيعة ، وربما تعمد التباطؤ ليزيل من صدور المؤمنين ما قد يداخلها من شبهة توارث النبوة بين آل البيت المطهرين[8] ، فإنه كان يعلم — بلا ريب — أن النبوة وحي رباني ، وليست بملك موروث .

والمهاجرون الذين تركوا ديارهم وأموالهم وهاجروا من مكة إلى المدينة كانوا يريدون الخلافة فيهم[9] ، ويظهرون ميلهم بها إلى أبي بكر

---

١ ابن هشام ٢/١٠١٥ .

٢ زد على هذا أن سعد بن معاذ ، سيد الأوس ، كان قد توفي قبل وفاة النبي . انظر ابن هشام ٢/٦٧٤ .

٣ قارن فرق الشيعة (للنوبختي) ص ٢ بالمعارف (لابن قتيبة) ص ٧٠ .

٤ الكامل ٢/٣٧ .

٥ انظر دعائم الإسلام ١/٢٥ .

٦ المقريزي ، النزاع والتخاصم ٦ .

٧ سيرة الرسول (لابن هشام) ٢/١٠١٨ .

٨ النزاع والتخاصم ٤٨ .

٩ الفصل لابن حزم ٤/٩٧ .

الصدّيق [1] ، فهو أول السابقين إلى الإسلام من الرجال [2] ، وصاحب النبي في الغار بشهادة القرآن [3] ، ووالد زوّجه المحبوبة عائشة [4] ، ورفيق النبي في مواقف دعوته إلى الله .

الائمة من قريش

وسرعان ما انطفأت الفتنة ، وحلّت مشكلة الخلافة ، بمجرد رواية أبي بكر حديث رسول الله : « الأئمة من قريش » [5] ، وقول عمر للأنصار : « لا ترضى العرب أن تؤمّركم ونبيّها من غيركم » [6] . وحينئذ قال الأنصار : « منا أمير ومنكم أمير » فأبى المهاجرون ، وبايع عمر وأبو عبيدة أبا بكر [7] ، فاقتدى بهما الأنصار إلا بعض الخزرجيين ، ثم وافق أكثرهم بما يشبه الإجماع ، ولا سيما حين استيقنوا أن الأمر سيكون شورى بينهم وبين المهاجرين [8] .

وخطب أبو بكر بالمسلمين يعلن لهم دستوره ، ويؤكد لهم أنه سيسوسهم بالعدل ، وأنه مسؤول عنهم أمام الله ، وأن له عليهم حق المشورة والموازرة ، وأنشأ يقول في أول خطبة له من على منبر الرسول:

---

١ فرق الشيعة (للنوبختي) ٣ .
٢ الكامل (لابن الأثير) ٢/ ٣٨ .
٣ لقوله تعالى في سورة التوبة ٤٠ : « إلا تنصروه فقد نصره الله ، إذ أخرجه الذين كفروا ثاني اثنين إذ هما في الغار ، إذ يقول لصاحبه : لا تحزن ، إن الله معنا » .
٤ الكامل ٢/ ٧٧ .
٥ مقدمة ابن خلدون ١٥٣ .
٦ عمر بن الخطاب (لابن الجوزي) ٣٤ – ٣٥ .
٧ ابن هشام ٢/ ١٠١٦ .
٨ الكامل ٢/ ٢٢٣ .

« أيها الناس إني قد وليتُ عليكم ولست بخيركم ، فإن أحسنت فأعينوني ، وإن أسأتُ فقوّموني . الصدق أمانة ، والكذب خيانة ، والضعيف فيكم قوي عندي حتّى أريح عليه حقّه إن شاء الله ، والقوي فيكم ضعيف عندي حتّى آخذ الحق منه إن شاء الله . أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله ، فإنْ عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم »[1] .

ومن المعروف أن رسول الله ﷺ لم يلحق بربه إلا بعد أن مكّنه الله من بسط نفوذه على شبه الجزيرة حتّى عُرف بأمير الحجاز[2] ، وخلّف لأبي بكر في المنطقة الوسطى من الحجاز حكومة واحدة قوية تشتمل على مكّة والمدينة وكثير من المناطق المجاورة[3] ، وأنه جعل من رعايا هذه الحكومة « أمة » واحدة ذات شخصية متميزة وكيان أصيل[4] ، وأنه أحلّ في المجتمع الإسلامي رابطة الدين وإخاء المؤمنين محل العصبية البغيضة والشعور القَبَلي المقيت[5] .

لكنّ هذه الوحدة السياسية المثالية أخذت تضعف بعد وفاة الرسول ، ولا سيا بين القبائل التي خضعت للإسلام خضوعاً ظاهرياً ، وسمّت الزكاة « إتاوة »[6] ، فانتهزت الفرصة لتمنع هذا الركن الإسلامي العظيم ، وعلّقت دفع الزكاة على معرفتها خليفةَ الرسول[7] ، وشجعت

١ ابن هشام ٢/١٠١٧ .
٢ مقدمة ابن خلدون ١٧٩ .
٣ ابن هشام ٢/٩٣٣ .
٤ انظر Encyclopédie de l'Islam (Art. Umma) 4 / 1070
٥ قارن بالدعوة إلى الإسلام ٤٢ .
٦ الكامل ٢/٢٣٨ .
٧ فرق الشيعة (للنوبختي) ٤ .

روح الانفصال على الظهور . وأولئك هم « أهل الردة »[1] الذين اضطر أبو بكر إلى محاربتهم إلا أن يرجعوا إلى الدين ويتعهدوا بإقامة أركانه[2] ، وإلا فلا يهادَنون ولا يصالَحُون[3] .

وتوفي أبو بكر في ٢٢ من جمادى الآخرة سنة ١٣ هـ. بعد أن قضى على فتنة المرتدين ، وأحرز أعظم الانتصارات في حركة الفتوح ، فكان بعد رسول الله من أكبر مؤسسي الدولة الإسلامية .

عمر والعصر الذهبي للإسلام

ورأى أبو بكر قبيل وفاته أن يجنّب المؤمنين الفُرْقة وهم أحوج ما يكونون إلى وحدة الكلمة في تلك الظروف ، فاستشار الصحابة في استخلاف عمر ، فحمدوا له ذلك حتى كأنهم انتخبوا عمر انتخاباً . وكتب لعمر بالخلافة عهداً ، تاركاً له بعد وفاته مقاليد الأمور[4] .

ودعي عمر خليفة أبي بكر[5] ، أو خليفة خليفة رسول الله ، ولما آنسوا في اللقب طولاً سمّوه « الخليفة » على إطلاقه[6] ، وأمسى هذا لقباً لرئيس دولة الإسلام . ثم أضافوا إلى عمر لقباً جديداً يتمشى مع حركة الفتوح ، ولا سيما بعد أن ثاب المرتدون إلى رشدهم ورجعوا إلى الإسلام ، وهو لقب أمير المؤمنين ، أخذاً من الأمير الذي كان

---

١ الأحكام السلطانية (الماوردي) ٤٤ .
٢ تاريخ الطبري ١/١٨٨١ – ١٨٨٤ .
٣ الأحكام السلطانية (الماوردي) ٤٦ – ٤٧ .
٤ الكامل ٢/٢٩٢ وقارن بكتاب تاريخ عمر (لابن الجوزي) ٣٦ .
٥ تاريخ عمر (لابن الجوزي) ٤١ .
٦ مقدمة ابن خلدون ١٧٩ .

عندهم من يقود جيشاً أو سريةً أو يلي جهة من جهات المسلمين [١] .

ولا ريب أن عصر عمر هو العصر الذهبي للإسلام ، وأنه كمّل عهد أبي بكر ، وأن عمر نفسه كان أشهر خلفاء المسلمين . وحسبك ما تمّ من الإصلاح في أيامه لشؤون الإدارة والمال ، حتى قالوا : عمر أول من دوّن الدواوين ، فقد سمى للمقاتلين من أهل الحجاز أو من « الرّوادف » المنضمين إليهم من عرب الجزيرة [٢] ، ولعائلاتهم من النساء والصبيان ، مرتبات ثابتة عُرفت بالعطاء [٣] ، وقدّر ذلك العطاء حسب قرابتهم من النبي [٤] ، أو شهودهم بدراً الكبرى ، أو حضورهم المواقع المشهورة كالقادسية واليرموك [٥] .

وكان لعمر من المرانة وسعة الأفق ما حمله على الإفادة من بعض النظم البيزنطية والفارسية في البلاد المفتوحة [٦] ، فترك الدواوين تكتب بلغة أهلها [٧] ، وأبقى على العملة المتداولة ولو كانت هرقلية عليها نقوش مسيحية أو كسروية رُسم فيها بيت النار [٨] ، بيد أنه أقرها على معيارها الرسمي المعروف في عهد النبي وأبي بكر [٩] ، مضيفاً إليها كلمة « جائز » لتمييزها من البهرج الزائفات [١٠] .

---

١ الفصل ٤/٩٠ .

٢ انظر المصباح المنير ١/٣٤٤ – ٣٤٥ .

٣ فتوح البلدان للبلاذري ٤٤٩ .

٤ خراج أبي يوسف ٥٠ .

٥ الكامل ٢/٣٥٠ – ٣٥١ .

٦ الحضارة الإسلامية (لفون كريمر) تعريب طه بدر ، ص ٦٠

٧ فكان ديوان الشام يكتب باليونانية ، وديوان فارس والعراق بالفارسية ، وديوان مصر بالقبطية. انظر خطط المقريزي ١/١٥٨ .

٨ النقود (للمقريزي) ص ٥ – طبعة قسطنطينية ١٢٩٨ هـ .

٩ نفسه ٤ .

١٠ نفسه ٩ .

وفكّر عمر في مشكلة الحكم من غير أن يستقر على رأي ، ولما طعنه أبو لؤلؤة المجوسي [1] في أواخر سنة ٢٣ هـ ألح عليه المهاجرون أن يستخلف ، فخاف عاقبة الاستخلاف وقال : « إنْ استخلفْ فقد استخلف من هو خير مني ، وإن أتركْ فقد ترك من هو خير مني » ، وآثر أن يحصر الأمر في ستة من كبار أصحاب النبي ليختاروا واحداً من بينهم فيبايعه المسلمون ، وهم : عليّ بن أبي طالب ، وعثمان بن عفان ، وطلحة بن عبيد الله ، والزبير بن العوام ، وسعد بن أبي وقاص ، وعبد الرحمن بن عوف . وأولئك هم أهل الشورى [2] ، الذين فُوّض إليهم التشاور في هذا الأمر الخطير .

وقال عمر لأهل الشورى : « إني نظرت فوجدتكم رؤساء القوم وقادتهم ، ولا يكون الأمر إلا فيكم » . وكان بهذا سديد الرأي ، إذ كان عليّ سيد بني هاشم ، وعثمان شيخ بني أمية ، وطلحة كبير بني تيم ، والزبير زعيم بني أسد ، وسعد وعبد الرحمن رأسَيْ بني زهرة . وبدا على أكثرهم – منذ بدء تشاورهم – أنهم يميلون إلى تولية عثمان [3] ، لأن عبد الرحمن كان صهره [4] ، وسعداً من أقربائه [5] ، فضلاً على سابقته في الإسلام ، وإصهاره للنبي ﷺ مرتين في ابنتيه رقية وأم كلثوم . وربما زادهم تمسكاً بهذا الرأي خوفُهم من استحالة

١ تاريخ عمر لابن الجوزي ١٥٢ .
٢ الكامل ٣/٣٦ .
٣ أنساب الأشراف (البلاذري) ٥/١ – ٢ . (تحقيق غويتن) .
٤ الكامل ٣/٣٨ .
٥ نفسه ٣/٣٥ .

الخلافة إرثاً لبني هاشم لو اختاروا علياً كرم الله وجهه [1] . وكأني بهم حسبوا أنهم يحققون رغبة عمر الذي رفض أن يعهد إلى ابنه عبد الله من بعده [2] . ثم ودّ كل منهم لو يتخفّف من تلك المسؤولية الضخمة ، فخلع كلّ نفسه وعهد إلى الآخر باختيار الخليفة [3] ، حتى انتهى الأمر إلى عبد الرحمن ، فأعلن في المحرم سنة ٢٤ هـ تولية عثمان [4] . وساء بني هاشم ذلك الاختيار ، ولم يملكوا أنفسهم من إبداء امتعاضهم لتحامل القوم عليهم [5] ، وإنْ وجد علي نفسه مضطراً لمبايعة عثمان كما بايع من قبل أبا بكر وعمر [6] .

الفتنة الكبرى على عهد عثمان

ويبدو أن عثمان — على الرغم من تكميله عهد عمر في حركة الفتوح وعلى الرغم من نشاط أسطوله الذي أقلق بيزنطة [7] ، وعمله العظيم في جمع القرآن وإرسال نسخه إلى الأمصار [8] — قد أضاع نفسه بحبائه وضعفه مع ذوي قرباه : فقد عيّن كثيراً من هؤلاء مكان العمال الذين ولاهم عمر [9] ، فتذمّر أهل الأمصار وتمنوا زوالهم [10] ، وأمسى

---

١ نفسه ٣/٣٧ .
٢ نفسه ٣/٣٤ .
٣ الأحكام السلطانية (للماوردي ٩) .
٤ مقدمة ابن خلدون ١٦٦ .
٥ قارن بالكامل ٣/٣٥ .
٦ أنساب الأشراف ٥/٢٢ .
٧ الكامل ٣/٥٨ .
٨ انظر في كتابنا (مباحث في علوم القرآن) فصل (جمع القرآن وكتابته) .
٩ أنساب الأشراف ٥/٢٢ .
١٠ نفسه ٥/٢٦ .

عثمان مهدّداً بتمرد المتمردين . وكان جديراً بعثمان أن يعمل بوصيّة عبد الرحمن بن عوف الذي أخذ عليه الميثاق – قبل إعلان خلافته – ألا يحمل بني أمية على رقاب الناس [1] !!

وقام عليّ من بين الصحابة يلوم عثمان على تولية أقاربه ، ولم يظهر الخليفة أمام المعارضين من عرب الأمصار إلا الضعف واللين ، ووعدهم بإصلاح الأخطاء ، واعترف بأنه تاب إلى الله [2] . ثم خطب بعد رحيل المتمردين عن المدينة يعزو إليهم الاعتراف بأن ما بلغهم عنه باطل [3] ، فأسرع المتمردون بالعودة ، وحاصروا دار عثمان ، وألزموه أن يخلع نفسه من الخلافة [4] ، ولما رفض أشعلوا النار في داره وقتلوه وهو جالس في المحراب يقرأ القرآن [5] .

خلافة علي وسلسلة الاضطرابات

وبعد مقتل عثمان هُرِع الناس إلى علي يقولون : أمير المؤمنين [6] ، فلم يجد بداً من قبول الخلافة وقد عرضها عليه عرب الأمصار وأهل بدر والمهاجرون والأنصار [7] ، وأطلق عليه شيعته لقب « الإمام » [8] تأكيداً لسلطته الدينية حين يؤم المسلمين في الصلاة [9] ، وانسجاماً مع

١ نفسه ٥/٢٢ .
٢ نفسه ٥/٤٦ .
٣ الكامل ٣/٨٢ .
٤ نفسه ٣/٨٥ .
٥ أنساب الأشراف ٥/٨٣ .
٦ نفسه ٥/٧٠ .
٧ العقد ٢/٣٩٨ .
٨ الكامل ٣/٩٨ .
٩ مقدمة ابن خلدون ١٧٩ – ١٨٠ .

هذا اللفظ القرآني الذي سنوضح أنه أقرب إلى روح الإسلام من جميع الألقاب الأخرى .

وحرّض الثوار علياً على عزل العمال الذين عينهم عثمان ، فأذعنوا جميعاً إلا معاوية في الشام الذي علّق على المنبر قميص عثمان[1] ، وطفق يحض الناس على الثأر للخليفة المقتول .

وعندما سار عليّ إلى العراق خرجت السيدة عائشة وأنصارها للقائه ، وأخذت تحمّس الجند وهي في هودجها على الجمل ، ثم عُقر جملها وقُتِل دونه سبعون رجلاً ، وعُرف هذا اليوم بموقعة الجمل[2] ، وأعاد عليّ عائشة إلى مكّة محاطةً بالتكريم[3] ، وتابت هي إلى الله أسفاً على ما أريق من دماء المسلمين[4] .

ثم كان يوم صفّين ، وتحكيم الحكَمين ، ثم بداية الوهن ، وتصدّعُ الصفوف بين أتباع علي ، وعرف معاوية كيف ينتهز الفرصة بإثارة الاضطرابات في أرجاء البلاد[5] ، فازدادت نقمة الخوارج ، وقرروا قتل معاوية وعلي ، فلم ينجحوا في قتل أولهما[6] ، أما علي فقتله عبد الرحمن بن ملجم في المسجد في شهر رمضان وهو يردد : « الحكم لله لا لك يا علي »[7] . وبمصرعه انتهت خلافة الراشدين ، وخلا الجوّ لمعاوية ليعلن خلافته بالشام[8] ، ويدخل على نظام الحكم مبدأ الوراثة

---

١ الإمامة والسياسة (لابن قتيبة) ١/١٣٢ .
٢ الكامل ٣/١٢٧ .
٣ نفسه ٣/١٣٢ .
٤ انظر عائشة والسياسة للأستاذ سعيد الأفغاني ٢٤٢ .
٥ الكامل ٣/١٣٨ ؛ ١٨٠ .
٦ نفسه ٣/١٩٨ .
٧ نفسه ٣/١٩٦ .
٨ نفسه ٣/١٧٨ .

الذي ينافي روح الإسلام .

معاوية ودولة بني أمية

لم يكن معاوية بِدْعاً من بني أمية في الطموح إلى الرئاسة . فبين جده لأبيه أمية وجد النبي لأبيه هاشم منافسة وخصومة حول وظائف الكعبة في مكّة [1] ، وورث حرب بن أمية عن أبيه عداوة البيت الهاشمي فكان على نزاع دائم مع عبد المطلب بن هاشم [2] ، ثم ورث أبو سفيان ابن حرب – والد معاوية – خصومة الهاشميين ، حتّى كان – قبل أن يسلم – أشدّ الناس معارضةً لرسول الله ، وقاد أكثر الحملات ضده [3] ، وكان في مكّة المشرف الأول على تجارتها ، وبيده لواؤها ورايتها [4] .

وقد جرى النبي الكريم ﷺ على سياسة تقريب الأمويين ليستلّ من نفوسهم الحقد على بني هاشم [5] ، وعلى هذه السياسة أيضاً جرى أبو بكر وعمر ، حتّى جعل عمر معاوية أميراً على سائر الشام لما توفي قواد الفتوح [6] .

ولم يكن مصرع عليّ هو التمهيد الوحيد لخلافة معاوية ، بل مهّدت لذلك عوامل مختلفة من أبرزها موقف المسالمة الذي واجه به الحسن بن

---

١ سيرة الرسول لابن هشام ١ / ٢٧٢ .
٢ النزاع والتخاصم ١١ .
٣ نفسه ١٦ .
٤ أخبار مكة (للازرقي) ٧١ . تحقيق وست .
٥ النزاع والتخاصم ٣٢ – ٣٤ .
٦ المعارف (لابن قتيبة) ١٧٥ .

علي طموح معاوية الداهية : فقد آثر الحسن أن يحقن دماء المسلمين – كما فعل أبوه من قبل – وسلك طريق المفاوضات [1] ، بينما كان أخوه الأصغر الحسين يناشده التمسك بإمامة المسلمين ، ولما تنازل الحسن عن الخلافة دخل معاوية الكوفة ونال بيعتها [2] ، ودخل الحجاز وأمسى خليفتها [3] ، حتى سمى الناس العام الذي حصل فيه على بيعة الأمصار « بعام الجماعة » [4] . وحوّل معاوية عاصمة الخلافة من المدينة إلى دمشق جنة الدنيا ، واتخذ لنفسه الدور والقصور [5] ، وأحاط نفسه بالحجّاب والخدم [6] ، وجلس على سرير الملك وسمّى نفسه « أول الملوك » [7] ، وإن أبقى على لقب « أمير المؤمنين » [8] الذي يناسب ما كان دائباً عليه من إتمام حركة الفتوح ، ولا سيما فتح افريقية وحرب الثغور مع الروم .

توريث يزيد الخلافة وفتنة كربلاء

وعندما فكر معاوية بتوريث ابنه يزيد الخلافة من بعده ، استحدث للنظم الإسلامية تقليداً جديداً ، غيّر به سنّة السلف ، وتشبّه بملوك

---

١ تاريخ اليعقوبي ٢/٢٥٦ .
٢ نفسه ٢/٢٥٧ .
٣ نفسه ٢/٢٦٤ .
٤ دول الإسلام (لشمس الدين الذهبي) ١/٢٠ طبعة حيدر آباد .
٥ كقصره الذي سماه « الخضراء » ، انظر التنبيه والإشراف (المسعودي) ٣٠٢ ، تحقيق دي غويه .
٦ قارن تاريخ اليعقوبي ٢/٢٧١ بالكامل ٣/١٩٨ .
٧ اليعقوبي ٢/٢٧٦ .
٨ صبح الأعشى (القلقشندي) ٧/٣٨٩ .

الفرس والبيزنطيين ، وحوّل الخلافة – كما قال الجاحظ – إلى « ملك كسروي وعصب قيصري »[1] .

ولاريب أنه أعدّ للأمر عدته ، فأسكن ابنه يزيد معه في بيته ، وأحسن تربيته ليجعله من « فتيان قريش الذين ينتفع بهم »[2] ، وأرسله في عهد مبكر إلى حرب الثغور[3] ، وكتب إلى عماله بتقريظه ومدحه[4] ، ليزيل عنه ما ألصقه به أعداء البيت الأموي من الخلاعة وشرب الخمر وإيواء المغنين[5] ، ثم أخذ له البيعة بنفسه من وفود الأمصار ، حتى ولو كانوا كارهين[6] .

وكان سبط رسول الله الحسين بن علي أول الخارجين على يزيد ، وزاده تمسكاً بحقه في الخلافة تحريض أهل الكوفة إياه وتأييدهم له ، وسار بعدد قليل من أصحابه إلى الكوفة التي قتل فيها من قبل أبوه ، وخذل أخوه[7] . وقاتل آل البيت قتال الأبطال ، في سهل لا ماء فيه بالقرب من الفرات سماه الحسين « كربلاء » إذ لم يكن فيه إلا الكرب والبلاء[8] . وما زال أنصاره يتنافسون بالقتال بين يديه حتى أصبح أغلبهم ما بين قتيل وجريح[9] ، ثم نزل إليه رجل نكرة فركب

---

١ رسالة في معاوية والأمويين ص ١٦ ، صححها ونشرها عزة العطار ، القاهرة ، سنة ١٣٦٥ هـ .

٢ قارن الأغاني ٧/١٠٤ بالفخري ١٤٦ .

٣ تاريخ اليعقوبي ٢/٢٧١ .

٤ الكامل ٣/٢٥٠ .

٥ الأغاني ١٦/٧٠ .

٦ قارن تاريخ اليعقوبي ٢/٢٥٦ بالإمامة والسياسة ١/٢٦٣ .

٧ الكامل ٣/٢٦٦ .

٨ معجم البلدان ٧/٢٢٩ .

٩ مقاتل الطالبيين ٥٥ .

صدره وحزّ رأسه الشريف[1] . وكانت هذه هي « الفتنة الثانية »[2] التي حاقت بالمسلمين بعد الفتنة الكبرى بمصرع عثمان ، فانفصمت عرى الوحدة ، وكثرت الفِرَقَ ، وتشعّبت الآراء ، واستحالت الخلافة الأموية « ملكاً عضوضاً » ، وإن خرج منها حكّام أكفاء ، أسهموا في بناء الحضارة الإسلامية ، ووسعوا رقعة الدولة ، وخدموا العرب خدمات جُلّى .

قيام الدولة العباسية وفترة النفوذ الفارسي ١٣٢ هـ – ٢١٨ هـ

عندما قامت الدولة العباسية لاحظ المؤرخون أن أمة الإسلام دخلت طوراً جديداً وعصراً جديداً ، فقالوا : إن دولة بني أمية عربية ، ودولة بني العباس أعجمية[3] . لأن بني العباس – وقد أقاموا دولتهم على أكتاف الأعاجم – لم يجدوا بداً من إشراكهم في السلطة ، ولم يكن عجباً أن تأثروا بهم ، فغلبت على خلفائهم نزعة استبدادية أوشكت أن تذكر الناس بأكاسرة الفرس : فقد كثرت في البلاط مراسيم الخلفاء التي زادت من هيبة الملك والخلافة ، واستطاع الحكام العباسيون أن يفرضوا على الناس طاعتهم باسم الدين ، ولا سيما حين كان الخليفة يرتدي بردة النبي في المواسم والأعياد[4] .

ولقد أصبحت الخلافة في العصر العباسي وراثية تماماً ، ووُجّهت في هذه المسألة أقسى ضربة إلى تقاليد العرب حين تجاهل العباسيون مشكلة

١ قارن فرق الشيعة ٢٥ بمقاتل الطالبيين ٥٤ .
٢ الكامل ٣/٢٦٤ .
٣ البيان والتبيين ٢/٦٤ .
٤ النظم الإسلامية (حسن ابراهيم) ٤٠ .

السن ، فعهدوا بالخلافة إلى الذين لم يبلغوا سن الرشد : كما عهد الرشيد إلى ابنه الأمين وكان عمره خمس سنوات فقط ، وإلى ابنه المأمون ولم يكن عمره يزيد على ثلاثة عشر عاماً . بل أسندوا ولاية العهد إلى أكثر من واحد كما فعل المهدي والرشيد والمتوكل . وربما كانت هذه الطريقة معروفة في العهد الأموي ، إلا أن العباسيين توسعوا فيها وجرّوا بها على الخلافة الويل والثبور [١] .

والخلافة العباسية في هذه الفترة قد اتخذت الدين مطية ، ولو قرّبت العلماء ، وقدّست الشعائر ، لأنها بالدين بسطت سلطانها ، وثبّتت أركانها .

فترة النفوذ التركي ٢١٨ هـ – ٣٣٤ هـ

لعلّ أهم ما نلاحظه في هذه الفترة أن ظروفاً جديدة طرأت فغضّت من قيمة الخلافة ومكانة الخليفة حتّى بدأت سلطاته تتقلص رويداً رويداً، بعد أن تدخل الأتراك في شؤون الدولة حتّى في اختيار الخلفاء وتعيينهم وعزل بعضهم أحياناً [٢] .

ويقترن تاريخ وفاة الواثق بن المعتصم سنة ٢٣٢ هـ بتاريخ تدخل النفوذ التركي في شؤون الدولة ، لأن الواثق لم يعهد إلى أحد من بعده بولاية الأمر ، فتجاوز الأتراك ابنه وبايعوا أخاه المتوكل . ثم كان مصرع المتوكل سنة ٢٤٧ هـ منطلقاً للعبث بكرامة الخلفاء والتعدي عليهم بسمل

---

١ المدخل في تاريخ الحضارة العربية ١٩ .

٢ ومن ذلك أن المعتز لما جلس على سرير الخلافة قال بعض الظرفاء : أنا أعرف مقدار خلافته . قالوا له : فكم يعيش وكم يملك ؟ قال : ما أراد له الأتراك أن يعيش ! قارن بالفخري ص ٢٢١ .

عيونهم أو تشويه وجوههم لإسقاط حقّهم في تحمل تبعات الحكم .

ولقد بقي الأتراك تسع سنين بعد وفاة المتوكل من سنة ٢٤٧ هـ حتى سنة ٢٥٦ هـ يتمتعون بالسلطات التنفيذية كلها حتى باتوا يسمون أهل الحل والعقد ، وأمسوا يفعلون في الدولة ومرافقها ما يشاؤون . ثم انتعشت الخلافة مؤقتاً بين سنة ٢٥٦ و ٢٩٥ هـ ، فتقلص نفوذهم حتى خلافة المقتدر الذي انتهى حكمه سنة ٣٢٠ هـ بعد حرب بينه وبينهم . ولما قتل المقتدر عادت الخلافة إلى أيدي الأتراك من جديد يتلاعبون بمقدرات الدولة كما يرغبون .

وتتعاقب السنون ، ويكثر انفصال الدويلات عن الخلافة ، وتعجز خزانة الدولة عن دفع أرزاق الجند ، وتظل الأحوال متدهورة حتى سنة ٣٢٤ هـ . وينشأ في غمرة هذه الأحداث منصب إمارة الأمراء ، وذلك حين اقترح ابن رائق قائد الجيش في واسط والبصرة أن يدفع نفقات الإدارة ، ويخصص للخليفة تعويضات ومكافآت يحصل بها على ما يكفيه ، شرط أن يكون لابن رائق قيادة الجيش في بغداد ، وبعد مداولات طوال تمّ الأمر سنة ٣٢٤ هـ . وطفق أنصار ابن رائق يتعدون على الرعية ، ويفرضون نفوذهم على الجميع ، وخطب الخطباء لابن رائق على المنابر ، وذكروا اسمه قبل اسم الخليفة وأحياناً وحده ، وقال الخليفة الراضي متألماً مما آلت إليه الحال بعد إمرة الأمراء : « ويتعدى الواحد منهم أو من أصحابهم على الرعية ، بل على أسبابي ، وآمر فيه بأمر فلا يمتثل ولا ينفّذ ولا يستعمل ، أو أكثر ما فيه أن يسألني كلب من كلابهم فلا أملك رده ، وإن رددته غضبوا وتجمعوا وتكلموا .. وكان الأجود أن يكون الأمر كله لي كما كان لمن مضى من قبلي ، ولكن

لم يَجْرِ القضاء بهذا لي ! »[1]

كان الخليفة في هذا العهد – إذا استثنينا فترة الانتعاش – يعيّن تعييناً ، بل كان – قبل تعيينه – يرشح من قِبَل المتنفذين من الأتراك ، وكانت البيعة تبدأ خاصة حين يبايعه الأتراك ، وتنتهي عامة حين يعلن له الناس الولاء . ولقد كان الخليفة آلة مسيرة بأيدي أولئك الأعاجم ، متى أرادوا أن يتخلصوا منه سملوا عينيه ، أو شوهوا وجهه ، أو قطعوا إحدى ساقيه ، وهي عيوب تمنع بقاءه على سرير الملك . لكن الخليفة – رغم كل تلك الظروف العصيبة – ظلّ من الناحية الروحية يتمتع بسلطة كبيرة ، لأنه في نظر الناس يمثل شخصية الدين المعنوية .

فترة النفوذ البويهي ٣٣٤ هـ – ٤٤٧ هـ

في هذه الفترة انحط مركز الخليفة انحطاطاً شديداً ، وفقد حرمته ومكانته ، فقد جاء معزّ الدولة البويهي على رأس جيش أعجمي ، وفتح به بغداد وأنشأ في مركز الخلافة إمارة وراثية ، وسمّى نفسه أمير الأمراء .

وأبقى البويهيون على الخلافة ، ولكنهم انتزعوا من الخليفة كل سلطة تنفيذية ، وانطلقوا يستأثرون بالأموال حتى عيّنوا هم للخليفة راتباً ، ولم يكتفوا بذلك بل خصوه بكاتب أو أمين سر ، بينما جعلوا لأمير الأمراء وزيراً لا كاتباً . وكانت الاعتبارات التي حملتهم على إبقاء الخلافة سياسية محضة ، سايروا بها الرأي العام في ذلك العصر ، إذ

---

١ ذكره أبو بكر الصولي في كتابه (الأوراق) .

لم يكونوا — وهم شيعة زيدية — يعترفون للعباسيين بأيّ حقّ في الخلافة [1] .

وفي الوقت الذي كان الخلفاء يُعيّنون أو يُعزلون بإرادة المتنفذين من البويهيين ، كانت السلطات التنفيذية تُوكَل إلى أمير الأمراء البويهي من قِبَل الخليفة نفسه جهرةً على رؤوس الأشهاد . وقد أبى البويهيون إلا أن يشاركوا الخليفة حتى في الخطبة والسكة ، كأنهم استكثروهما عليه، إذ أصدروا أوامرهم بذكر اسمهم مع الخليفة على المنبر ، ونقشوا اسمهم على النقود ، إشارةً إلى مشاركتهم الفعلية في سلطات الدولة التنفيذية .

وهكذا لم يبقَ للخلفاء في هذا العصر إلا قليل من النفوذ الديني يمكّنهم من تعيين القضاة والوعاظ وأئمة المساجد والقائمين بالشؤون الروحية المحضة . وبكلمة واحدة : أضحى الخليفة أقرب إلى رجل الدين المعظم ، بينما كانت الناحية السياسية من نصيب أمير الأمراء !

فترة النفوذ السلجوقي ٤٤٧ هـ — ٥٩٠ هـ

كثرت في هذه الفترة الاضطرابات في إقليم العراق ، حتى استعان الخليفة القائم بطغرلبك مؤسس الدولة السلجوقية ، الذي دخل بغداد سنة ٤٤٧ هـ فقضى على البويهيين . وفي هذا العهد السلجوقي حاول الفاطميون أن يستولوا على العراق ، واستطاع رجل منهم يقال له البساسيري أن يسير إلى بغداد وأن يخضعها لنفوذه ، ثم خطب بجامع

---

١ المدخل في تاريخ الحضارة العربية ٢٢ .

المنصور للمستنصر الفاطمي . إلا أن السلاجقة كانوا له بالمرصاد فأعادوا بغداد إلى ما كانت عليه ، واستطاعوا أن ينتزعوا بلاد الشام أيضاً من الفاطميين . وانقطعت الدعوة إلى الفاطميين منذ أعلن أمير المرابطين يوسف تاشفين اعترافه للعباسيين بالخلافة ، بل طلب من الخليفة المستظهر عهداً بالبلاد التي تحت حكمه بالمغرب والأندلس ، فأجابه إلى ذلك ولقّبه « بأمير المسلمين » .

ويلاحظ في هذه الفترة أن الخلافة استعادت شيئاً من عزّتها وكرامتها، فعاد الناس يلقبون الخليفة « بأمير المؤمنين » ، واستطاع أولئك الخلفاء أن يفرضوا على السلاطين الذين يدينون لهم بالطاعة ضريبة سموها « مال المبايعة »[1] .

فترة استقلال الخلافة ٥٩٠ - ٦٥٦ هـ

لقد ظلت السلطة بأيدي السلاجقة إلى وفاة السلطان مسعود السلجوقي سنة ٥٧٤ هـ ، ثم زالت هذه السلطة منذ تلك السنة عن العراق .

وتمكّن الخليفة الناصر لدين الله العباسي من الإجهاز على آخر سلاطين السلاجقة سنة ٥٩٠ هـ وقال : « إنه يريد أن يصلح نظم الخلافة ، وربّما تمّ له ما أراد في بعض مظاهر الإصلاح . ولقّب الناصر ولي عهده « بالملك المعظم » كأنما كان يرغب في تحويل الخلافة من نظام ديني ودنيوي إلى نظام دنيوي ملكي محض . وجاهر الناصر بتعظيم العروبة في ديار الإسلام ، فأتاح بهذا للخلافة أن تبقى بنجوة عن نفوذ الأعاجم الطامعين ، وظلت الخلافة العباسية مستقلة نحو ٦٦

---

[1] المصدر نفسه ٢٣ .

سنة حتى سقوط بغداد بأيدي المغول سنة ٦٥٦ هـ [١] .

عهد الفاطميين ٢٩٧ ـ ٥٦٧ هـ

قامت الخلافة الفاطمية في المغرب سنة ٢٩٧ هـ ثم انتقلت إلى مصر في عهد المعزّ لدين الله سنة ٣٦٢ هـ . وإلى فاطمة بنت الرسول ينتسب مؤسسو هذه الخلافة الذين رغبوا منذ البداية في مزاحمة الخلافة العباسية على شؤون الحكم . ولما كانوا شيعة إمامية استندوا – في سبيل تأييد خلافتهم – إلى تقديس الأئمة ، فخلعوا عليهم هالةً من الإجلال ، وسمّوهم ظل الله على الأرض ، بل ربما غلا بعضهم فرفعوهم فوق مستوى البشر !

أخذ الفاطميون بمبدإ الوراثة في الحكم كالعباسيين ، وأوجبوا على الإمام أن يعيّن اسم ولي عهده قبل موته لئلا تخلو الأرض من إمام .

ويلاحظ أنهم نافسوا الخلافة العباسية حقاً ، إذ وضعوا كثيراً من النظم الإدارية والمالية ، أحكموا بها أمور الخراج والحسبة والجوالي والأحباس . وبسطوا سلطانهم على البلاد الممتدة من المحيط الأطلسي غرباً إلى نهر الفرات شرقاً ، ومن آسية الصغرى شمالاً إلى بلاد النوبة جنوباً [٢] .

الخلافة في الأندلس ٣١٧ هـ ـ ٤٢٣ هـ

يلاحظ في هذا العصر الزاهر أن التنظيم السياسي والتنظيم الإداري قد

١ نفسه ٢٤ .

٢ قارن بالنظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ٧٩ – ٨٥ .

شابها إلى حد بعيد نظم الخلافة في المشرق ، فكان الأمراء الأندلسيون يتمتعون بسلطة مطلقة ولا سيا بعد انحطاط مركز الخلافة في بغداد ونشأة خلافة أخرى للفاطميين في شمالي إفريقية . وكان هذا أحد العوامل التي جرّأت عبد الرحمن الناصر على تلقيب نفسه بلقاب الخليفة كأنما كان يقابل به لقب الخليفة المطلق في بغداد . وكان الخليفة الأندلسي يمثل رئيس الحكومة ، وقاضيها الأعلى ، وقائدها العام للقوات المسلحة .

واصطلح الأندلسيون على تسمية وظائفهم الرسمية بالخطط ، فللحجابة خطة ، وللوزارة خطة ، وللقضاء خطة ، وكان من سمّوه « قاضي الجماعة » رئيساً للخطط القضائية . وحرص خلفاء قرطبة على مظاهر الأبهة في بلاطهم ليظلّ الخليفة في نظر الناس حاكماً دنيوياً وإماماً روحياً [1] .

---

١ المدخل في تاريخ الحضارة العربية ٢٥ .

الفصل الثالث

حول النظم السياسية في الاسلام

مثالية الخلافة الراشدة

إن الباحث الذي اطلع على نشأة الخلافة وتطورها – ولو لم يبقَ في تصوره منها إلا ما عرضناه في الفصل السابق بإيجاز – ينظر إلى أوائلها بإعجاب وإجلال ، ثم لا يملك أن ينظر إلى ما انتهى إليه أمرها إلا بإشفاق ورثاء ، إن لم نقل : بازدراء واشمئزاز !

ذلك بأن فترة الخلافة الراشدة حققت مثل الإسلام الأعلى في العدل بين الناس ، فوجدت الرعية في ظلالها الخير والأمن والسلام ، ولم تستطع الإنسانية – « على ما جربت من تجارب ، وبلغت من رقيّ ، وعلى ما بلغت من فنون الحكم ، وصور الحكومات – أن تنشئ نظاماً سياسياً يتحقق فيه العدل السياسي والاجتماعي بين الناس على النحو الذي كان أبو بكر وعمر يريدان أن يحققاه »[1] .

---

1 الفتنة الكبرى ٦ .

ويكاد الباحث – وهو يتابع سموّ الحياة الكاملة الرشيدة في تلك الفترة السعيدة – يواجه في الدهر أعجبَ المعجزات ، ثم يوشك أن يحكم بأن الخلافة الراشدة « لم تكن من طراز دول الدنيا ، وهي بالأمور النبّوية والأحوال الأخروية أشبه . والحقّ في هذا أن زيها قد كان زيّ الأنبياء ، وهَدْيها هَدْي الأولياء ، وفتوحها فتوح الملـوك الكبار »[1] .

ويبدو أن المسلمين الأولين كانوا يتوقّعون لهذه الفترة « الاستثنائية » المثالية أفولاً سريعاً ، كلما خطَتْ بالنـاس مصالحهم خطوات : فلما بايع الأنصار أبا بكر بالخلافة جاءهم الحباب بن المنذر يلومهم وينذرهم ما بعد يومهم ذاك من شر مستطير ... قال الحباب : « فعلتموهـا يا معشر الأنصار ؟! أما والله لكأني بأبنائكم على أبواب أبنائهم – يعني المهاجرين – قـد وقفوا يسألونهم بأكفّهم ، ولا يسقونهم الماء ! » قال له أبو بكر : أمِنّا تخاف يا حباب ؟ قال : ليس منك أخاف ، ولكن ممّن يجيءُ بعدك ! قال أبو بكر : فإذا كان ذلك كذلك فالأمر إليك وإلى أصحابك . ليس لنـا عليكم طـاعة . فقال الحباب : هيهات يا أبا بكر ، إذا ذهبتُ أنا وأنت جـاءنا بعدك من يسومنا الضيم ! »[2] .

وكان طبيعياً أن يتوقع الأنصار وغير الأنصار للخلافة الراشدة هذا الغروب السريع ، وقـد سمعوا النبي الكريم يقول : « خير القرون قرني ، ثم الذين يلونهم ... »[3] ، وربما تناقل بعضهم أيضاً حديثاً

---

١ الفخري لابن طباطبا ١٤ .
٢ الإمامة والسياسة ٩ .
٣ رواه مسلم في صحيحه .

آخر استفاض فيما بعد : « الخلافة بعدي ثلاثون سنة ، ثم تصير ملكاً عَضُوضاً »[1] . وكان المسلمون الأولون يعرفون – على كل حال – أنهم ما يبرحون يستَرْوحون شذا النبوة ، وينعمون بظلالها الوارفة ، ويستنيرون بما يلوح من أضوائها الباقية ولو بدأت تنحسر بُعَيْدَ الغروب !

لم يكن عَجَباً إذن أن تتحول هذه الخلافة الراشدة إلى ملك عضوض، وأن تُشعَلَ من أجلها الحروبُ الطاحنة ، وأن تُثخَنَ الأمة في سبيلها بالجراح الدامية ، وأن يصاب مقتلها بمصرع إمام الهدى علي كرّم الله وجهه ، وأن تُرتكَب باسمها فيما بعد أسوأ الجرائم في عهود بعض السفهاء والخلعاء والجائرين الذين أمسوا نقمة على أتباع هذا الدين !

إن الخطأ الجُسام يتمثّل في أحد ظنّين كلاهما لا يغني من الحقّ شيئاً : أما أحدهما فحسبانُ الملك العضوض إرثاً للخلافة الراشدة ، وكم في هذا الحسبان من ضلال ! إذ القرآن ما أزرى بشيء إزراءه بالملكية الفاسدة : « إن الملوك إذا دخلوا قرية أفسدوها وجعلوا أعزة أهلها أذلة ، وكذلك يفعلون »[2] ، وما كان وصف القرآن لحكم فرعون ومساوئه إلا صورةً حية مجسّمة للحكم الفردي المستبدّ القائم على البغي والطغيان . وإن في ذلك لبرهاناً على أن نظام السياسة في الإسلام يغاير كل المغايرة الحكمَ الملكي الامبراطوري الذي كان سائداً في العالم حتى عصر الرسالة الخالدة . فكل ما ارتكب باسم الإسلام من تسلط وجبروت في عهود الخلفاء الجائرين فدين الله منه براء ! وإنما إثمه يوم القيامة على

---

١ المواقف بشرح الجرجاني ٨/٢٦٥ . ومن هنا قرر النسفي المتكلم المشهور في « عقائده » : « أن الخلافة ثلاثون سنة ، ثم بعدها ملك وإمارة » انظر العقائد النسفية وشرحها ١٤٣ . ومن المرجح أن حديث « الخلافة ثلاثون سنة » قول لأحد التابعين أو المؤرخين ، ولكنه بلا ريب يمثل رأي « أكثرية » المسلمين .

٢ النمل ٣٤ .

الذين اقترفوه !

وأما الظن الآخر الفاسد فرأيٌ من زعم أن الخلافة الراشدة ـ ما دامت لم تعمّر إلا أجلاً محدوداً قصيراً ـ فإنها لم تزد على « تجربة جريئة توشك أن تكون مغامرة ، ولكنها لم تنتهِ إلى غايتها ، لأنها أجريت في غير العصر الذي كان يمكن أن تُجرَى فيه ، والذي سبق بها هذا العصر سبقاً عظيماً »[1] .

وإنما كان هذا الرأي فاسداً أيضاً ، لأن الوقت الذي قامت فيه الخلافة الراشدة هو وقتها الطبيعي المناسب لها ، إذ كانت خلافة نبوة ، وانعقدت بين المسلمين بإجماع أو شبه إجماع ، استجابةً لمشاعر المسلمين التي كانت طوال تلك الفترة المثالية تنعم بنشوة غامرة من روحانية الدين الحنيف .

وصفوة القول : إنه لم يكن بدٌّ من حدوث ما حدث ، سواء أدارت وقائعه حول نشأة الخلافة الراشدة ، أم حول الصور التاريخية التي رُسمت لبعض من خرج بالخلافة عن نظمها المثالية كما استُنبطتْ من آي القرآن وحديث الرسول .

وجوب الخلافة

ولئن ظن بعض الباحثين أن نظم الإسلام السياسية مجرّد تطور دعت إليه ظروف المسلمين ، فإنّ هذا الظن ليبدو ـ من بعض الوجوه ـ منحرفاً عن نصوص الدين الواضحات ، وخروجاً على إجماع الرعيل الأول من السلف الصالحين .

---

١ الفتنة الكبرى ٥ .

وأصحاب هذا الرأي من المستشرقين يجنحون إلى الحكم بوضع أكثر الأحاديث التي بني عليها نظام الخلافة ، ويدّعون أن فقهاء المسلمين لم يكونوا يعرفون هذا الأمر حتى أماط لهم علماء الاستشراق اللثام عنه ، وكشفوا ما فيه من طيب وخبيث [1] ، والحقّ أن نقاد الحديث — بمقاييسهم في تصحيح الروايات وتَوْهينها — غربلوا الأخبار المروية في الخلافة ولم يصححوا منها إلا القليل ، فلم تقم الخلافة على شيء من تلك الأحاديث إلا تعضيداً وتأييداً على سبيل الاستئناس ، وإنما قامت هذه الخلافة وما رافقها من نظم الإسلام السياسية على الإجماع ، الذي هو المصدر الثالث من مصادر التشريع ، ولا سيما في عصر الصحابة والخلفاء الراشدين .

وكنا قد أوضحنا في فصل « معالم النظم التشريعية » من الباب السابق أن الإجماع — وإن كان يلي الكتاب والسنة درجةً ورتبة — إلا أنه يعتمد عليهما ، ولا سيما إن كان هذا الإجماع منعقداً بين أكابر الصحابة وعلمائهم ، وتلك على كل حال نظرية الإمام الشافعي الذي وضع علم الأصول ، وحدّد له الضوابط والموازين [2] .

وانتهاء علماء الكلام ومؤرخي الفِرَق إلى هذه النتيجة التي لا مراء فيها حمل أكثرهم — قبل أن يخوضوا في مسألة الإمامة — على عقد فصل يثبتون به حجّية الإجماع ، لأنه الخطوة الطبيعية للحديث عن هذا النظام [3] . وقد تنبّه المستشرقان جب وشاخت إلى قيام نظام

---

١ Arnold , The Caliphate 46 .

٢ ولذلك قال فخر الدين الرازي : « إن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطو إلى علم المنطق » . انظر « الشافعي » لأبي زهرة ١٧٨ .

٣ انظر على سبيل المثال كتاب « الإرشاد » لإمام الحرمين .

الخلافة على الإجماع ، فقال أولها : « إن الخلافة تقوم قياماً كلياً على مبدإ الإجماع »[1] ، وقال الآخر : « إن نواحي مهمة في التشريع الإسلامي – كالخلافة مثلاً – كان أساسها مبدأ الإجماع وحده »[2] .

ولقد كان منطلق القوم إلى إجماع الصحابة على هذه القضية قول أبي بكر يوم السقيفة : « إن محمداً قد مضى لسبيله ، ولا بدّ لهذا الأمر من قائم يقوم به »[3] ، وقد صدّقه القوم ، ولم يقل له واحد منهم : إن الدين يصلح من غير قائم به .

ولا يغضّ من قيمة إجماعهم يومذاك تنازعُ « أنصارهم » و « مهاجريهم » حول الشخص الذي يبايعون ، فتلك طبيعة البشر ، وهم كجميع البشر فيما يحبون ويكرهون . وحسبنا أن أكثر الصحابة الذين غابوا عن اجتماع السقيفة حضروا البيعة في المسجد في اليوم التالي مجمعين موافقين . وإلى هذا أومأ ابن تيمية حين قال : « ... لو قُدّر أنّ عمر وطائفة معه بايعوه – يريد أبا بكر – وامتنع سائر الصحابة عن البيعة ، لم يَصِرْ إماماً بذلك ، وإنما صار إماماً بمبايعة جمهور الصحابة الذين هم أهل القدرة والشوكة . وأبو بكر بايعه المهاجرون والأنصار ، الذين هم بطانة رسول الله ﷺ ، والذين بهم صار للإسلام قوة وعزة...

١ H. A. R. Gibb , Muhammedanism , 99 .

٢ Schacht , Encyclopaedia of Social Sciences , vol VIII , 347 .

٣ خطب أبو بكر في اجتماع السقيفة قائلا : « أيها الناس ، من كان يعبد محمداً فإن محمداً قد مات ، ومن كان يعبد الله فإن الله حي لا يموت ؛ « وما محمد إلا رسول قد خلت من قبله الرسل » . ثم قال : « وإن محمداً قد مضى لسبيله ، ولا بد لهذا الأمر من قائم يقوم به ؛ فانظروا وهاتوا آراءكم » . فناداه الناس من كل جانب : صدقت يا أبا بكر ! ولكنا نصبح وننظر في هذا الأمر ، ونختار من يقوم به . انظر نهاية الأقدام ٤٧٩ . وقارن بالمواقف ٣٤٦/٨ « ولا بد لهذا الدين ممن يقوم به » .

فجمهور الذين بايعوا رسول الله ﷺ هم الذين بايعوا أبا بكر . وأما كَوْنُ عمر أو غيره سبق إلى البيعة ، ففي كل بيعة لا بُدّ من سابق »[1] .

ومن المعلوم أن السابق إلى بيعة أبي بكر هو عمر بن الخطاب ، ولكنّ سبقه إليها لا يعني أنها تمت على كره من المسلمين ، بل قد تمّت بالمشورة والرضى والاتفاق وإن سمّاها عمر نفسه « فلتةً » وقعت بغتةً من غير روية[2] : فإنه لما عاد إلى المدينة من آخر حجة له بمكة قبيل وفاته خطب الناس يقول : « ... ثم إنه قد بلغني أن فلاناً[3] قال : والله لو قد مات عمر بن الخطاب لقد بايعت فلاناً ... فلا يَغُرَّنَّ امرءاً أن يقول : إن بيعة أبي بكر كانت فلتة فتَمّتْ ! وإنها قد كانت كذلك ، إلا أن الله قد وَقَى شرّها ، وليس فيكم من تنقطع إليه الأعناق مثل أبي بكر ! فمن بايع رجلاً من غير مشورة من المسلمين فإنه لا بيعة له ، هو ولا الذي بايعه ، تَغِرّةً أنْ يقتلا ! »[4] .

ولسنا بهذا نعرض لأبي بكر من زاوية جدارته بالخلافة ، فذلك خارج الآن عن نطاق بحثنا ، وما من ريب في أن خلافته كانت خيراً وبركة على المسلمين ، وأنها كانت إرثاً عملياً للنبوة وأخلاقها وتصرفاتها. وإنما نود أن نشير بهذا إلى أن ما استيقنه عمر من إجماع الصحابة على

---

١ منهاج السنة النبوية (لابن تيمية) ١/١٤٢ . وقارن بقول الغزالي : « فالشخص الواحد المتبوع المطاع ، الموصوف بهذه الصفة ، إذا بايع كفى إذن في موافقة الجماهير »الرد على الباطنية ٦٥ طبعة كولتسيهر ليدن سنة ١٩١٦ .

٢ في صحاح الجوهري : « إن الفلتة الأمر الذي يعمل فجاءة من غير تردد ولا تدبر وهكذا كانت بيعة أبي بكر » . وقارن بشرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) ١/١٢٧ .

٣ يقصد عبد الرحمن بن عوف الذي سمعه يحدث بمثل هذا من يوم السقيفة ، كما في أول الخبر بسيرة ابن هشام ٤/٣٣٧ . طبعة محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية .

٤ سيرة ابن هشام ٤/٣٣٨ .

وجوب الخلافة هو الذي مكّنه من السبق والمبادرة إلى بيعة أبي بكر . ثم وافقه عليها أكثر المسلمين ، « ... ولو لم يبايعه غير عمر ، وبقي كافة الخلق مخالفين ، أو انقسموا إنقساماً متكافئاً لا يتميز فيه غالب من مغلوب ، لما انعقدت الإمامة ، فإن شروط ابتداء الانعقاد قيامُ الشوكة، وانصرافُ القلوب إلى المشايعة ، ومطابقة الظواهر والبواطن على المبايعة »[1] . وليس لهذا إلا تفسير واحد : وهو أن الإجماع على الإمامة يتم بموافقة الأكثرين ، وهو مبدأ الترجيح بالأكثرية أو الأغلبية ، وبه تمّت بيعة الخلافة الأولى .

ولما دنت وفاة أبي بكر قال لكبار الصحابة : « تشاوروا في هذا الأمر » . ثم وصف لهم عمر بصفاته ، ورأى أن يعهد إليه بالخلافة من بعده . قال الشهرستاني معلقاً على ذلك : « وما دار في قلبه ولا في قلب أحد أنه يجوز خلوّ الأرض من إمام . فدل بذلك كله على أن الصحابة ، وهم الصدر الأول ، كانوا على بكرة أبيهم متفقين على أنه لا بدّ من إمام . فذلك الإجماع ، على هذا الوجه ، دليل قاطع على وجوب الإمامة »[2] .

وقد استند الفقهاء إلى هذه الواقعة وإلى عهد عمر لأهل الشورى حين قرروا جواز انعقاد الإمامة بولاية العهد ، لأن هذا الجواز — في نظرهم — ثابت بالإجماع ، فقال الماوردي : « وأما انعقاد الإمامة بعهدِ مَنْ قَبْلَهُ فهو مما انعقد الإجماع على جوازه ، ووقع الاتفاق على صحته : لأمرين عمل المسلمون بهما ولم يتناكروهما : أحدهما أن أبا بكر رضي الله عنه عهد بها إلى عمر رضي الله عنه ، فأثبت

---

١ الرد على الباطنية (للغزالي) ص ٦٥ .

٢ نهاية الأقدام ٤٨٠ .

المسلمون إمامته بعهده . والثاني أن عمر رضي الله عنه عهد بها إلى أهل الشورى ، فقبلت الجماعة دخولهم فيها ، وهم أعيان العصر ، اعتقاداً لصحة العهد بها » [1] .

وابن خلدون — في مقدمته — ينص على وجوب الإمامة شرعاً عن طريق الإجماع ، فيقول : « ثم إن نصب الإمام واجب قد عرف وجوبه في الشرع بإجماع الصحابة والتابعين ، لأن أصحاب رسول الله ﷺ عند وفاته بادروا إلى بيعة أبي بكر رضي الله عنه وتسليم النظر إليه في أمورهم ، وكذا في كل عصر من بعد ذلك ، ولم يُتْرَك الناس فوضى في عصر من الأعصار ، واستقر ذلك إجماعاً دالاً على وجوب نصب الإمام » [2] .

وأدلّ شيء على استقرار ذلك إجماعاً أن معظم المتكلمين حين عرضوا لبحث الإمامة صرحوا كما قال الجرجاني في شرح المواقف : « بأن نصب الإمام من أتمّ مصالح المسلمين ، وأعظم مقاصد الدين » [3] . وفصّل ذلك النسفي في عقائده فقال : « والمسلمون لا بُدّ لهم من إمام يقوم بتنفيذ أحكامهم ، وإقامة حدودهم ، وسد ثغورهم ، وتجهيز جيوشهم ، وأخذ صدقاتهم ، وقهر المتغلبة والمتلصصة وقطاع الطريق ، وإقامة الجمع والأعياد ، وقطع المنازعات الواقعة بين العباد ، وقبول الشهادات القائمة على الحقوق ، وتزويج الصغار والصغائر الذين لا أولياء لهم ، وقسمة الغنائم ، ونحو ذلك من الأمور التي لا يتولاها آحاد الأمة » [4] .

---

١ الأحكام السلطانية ٨ .

٢ مقدمة ابن خلدون ص ١٦٠ .

٣ انظر المواقف للايجي وشرحها للجرجاني ٨/٣٤٦ .

٤ العقائد النسفية — بشرح التفتازاني ١٤٢ — ١٤٣ . وقارن بقول الشهرستاني في (نهاية الأقدام في علم الكلام) ٤٧٨ . طبعة أ. غيوم . اكسفورد سنة ١٩٤٣ .

والشيعة كالسنيين في وجوب الإمامة ، بل الشيعة أكثر تشدداً في إيجابها وإن كانت وجهة نظرهم - التي شرحناها خلال حديثنا عن الإمامية - [1] تخالف وجهة نظر الجمهور ، لاعتقادهم بأن الإمامة « ليست من المصالح العامة التي تفوض إلى نظر الأمة ، ويتعيّن القائم بها بتعيينهم ، بل هي ركن الدين وقاعدة الإسلام . ولا يجوز لنبي إغفاله ولا تفويضه إلى الأمة ، بل يجب عليه تعيين الإمام لهم ، ويكون معصوماً من الكبائر والصغائر »[2] .

والحقّ أن وجوب الإمامة عند المسلمين جميعاً ثبت بالإجماع ، فما نُقِل من نظريات تخالف هذه النظرية لم يعرف إلّا بعد اعتناء الناس بعلم الكلام وآراء الفِرَق وأصحابها ، وفي ذلك برهان لا دفع له على وجوب الإمامة شرعاً وعقلاً ، وعلى استناد الأمة إلى نصوص صريحة يستنبط منها بوضوح مدلول ذلك الوجوب .

ألقاب الخلافة والإمامة وإمارة المؤمنين

تبين لنا - خلال العرض التاريخي لأطوار الخلافة - أن ألقاباً ثلاثة أطلقت على رئيس الدولة في الإسلام : الخليفة ، والإمام ، وأمير المؤمنين ، وهي ألفاظ ثلاثة ترتد إلى معنى واحد[3] وإن كانت نشأة كل منها قد اختلفت تاريخياً عن نشأة الآخَرَيْنِ ، كما اختلفت القرائن والظروف التي لابست كلاً منها .

وإطلاق هذه الألقاب على رئيس الدولة المسلم لا يعني أن الشريعة

١ راجع ما ذكرناه صفحة ١٢٥ إلى ١٢٩ .
٢ مقدمة ابن خلدون ، الفصل السابع والعشرون ، ص ١٦٤ .
٣ الإمامة والخلافة العظمى للسيد محمد رشيد رضا ١٠ .

نفسها هي التي خلعتها على رجل بعينه من الأمة ، وخلعت عليه بها خِلَعَ العصمة والتقديس ، فإنها جميعاً - وإن تكن ألفاظاً مستعملة في نصوص دينية ، قرآنية أو نبوية - لم يقصد بها المدلول الذي استنبطه الناس منها لما دَعَوْا بها حكامهم في ظروف معينة .

إن لفظ «خليفة» قرآني ورد في معرض الخلافة العامة التي جعلها الله لبني آدم كما في قوله تعالى : «وإذ قال ربك للملائكة إني جاعل في الأرض خليفة»[1] ، وورد هذا اللفظ أيضاً خطاباً للنبي داوود عليه السلام : «يا داوود إنّا جعلناك خليفة في الأرض فاحكم بين الناس بالحق ، ولا تتّبع الهوى فيضلّكَ عن سبيل الله» ، وإنما يفيد هذا اللفظ في الاستعمال اللغوي من يقوم مقامَ الأصل الذي ذهب ، ولذلك منع الجمهور إضافته إلى الله ، لأن الاستخلاف إنما هو في حق الذاهب الغائب ، وليس في حق الحاضر الحيّ القيوم[2] .

ومع أن هذه الكلمة قرآنية ، ومع ورودها في حق داوود الذي كان ملكاً كما كان نبياً ، ومع إتباعها في الآية بالحكم بين الناس - وفيه إيحاء بأنه خليفة عن الله يقيم العدل بين خلقه - لم تحمل هذا المعنى عند المسلمين يوم السقيفة ، بل لم تَدُرْ على ألسنتهم ، ولم تقع في خواطرهم ، وإنما تداولوا لفظ «الأمير» فقال الحباب بن المنذر : «منا أمير ومنهم أمير» واشتقوا منها فعلاً فقال عمر يخاطب الأنصار : «إنه والله لا ترضى العرب أن تؤمّركم ونبيّها من غيركم»[3] ، ولعلهم لم

---

١ في تفسير الرازي ١ / ٣٨١ ما يستنتج منه أن المراد من ذكر آدم في الآية الجنس البشري كله .

٢ عبارة ابن خلدون في المقدمة ١٥٩ (الفصل السادس والعشرون) : « ولأن الاستخلاف إنما هو في حق الغائب ، وأما الحاضر فلا » .

٣ الإمامة والسياسة ٧ .

يستخدموا في ذلك اليوم لفظ «الخليفة» لأنهم لم يروا أحداً يستطيع أن يخلف رسول الله، فضلاً على أن يخلف الله العزيز الحكيم: «كانوا يومئذ إنما يتشاورون في أمر مملكة تُقام، ودولة تُشاد، وحكومة تُنْشَأُ إنشاء، ولذلك جرى على لسانهم يومئذ ذكر الإمارة والأمراء، والوزارة والوزراء. وتذاكروا قوة السيف، والعزة، والثروة، والعدد، والمنعة، والبأس، والنجدة. وما كان ذلك إلا خوضاً في الملك، وقياماً بالدولة. وكان من أثر ذلك ما كان من تنافس المهاجرين والأنصار وكبار الصحابة بعضهم مع بعض، حتى تمّت البيعة لأبي بكر [1].»

على أن بعض المسلمين – عقب بيعة السقيفة – هتف بأبي بكر يناديه: يا خليفة الله! فقال له أبو بكر: لستُ خليفة الله، ولكني خليفة رسول الله [2]! وربما ساغ للمسلمين أن يظلوا يطلقون على أبي بكر طوال حكمه «خليفة رسول الله» لأنه كان – بحكم الواقع – أول أمير قائم عليهم خلفاً لرسول الله الذي لحق بالرفيق الأعلى. وإنما قلنا: «بحكم الواقع» لأن في خلافة أبي بكر قبساً من أقباس النبوة، لكنها لم تكن في ذاتها إرثاً شرعياً لرسول الله، ولم تصبغ بصبغة الدين، ولم تلدها الشريعة مولداً كما فعلت في ألفاظ الصلاة والزكاة والصيام.

ولما تولّى عمر الخلافة بعد أبي بكر أنشأ الناسُ يدعونه: «خليفةَ خليفةِ رسول الله»، وربما فكر عمر أن من المحتمل أن يسمّوا الخليفة بعده: خليفة خليفةِ خليفة رسول الله، وهكذا، فآثر لفظاً آخر أخفّ وقعاً، وأقل تكراراً، وأدلّ على حقيقة الحال، يوم استحسن

---

١ الإسلام وأصول الحكم ٩٢.

٢ مقدمة ابن خلدون ١٥٩.

لقب « أمير المؤمنين » الذي دعاه به بعض الصحابة [1] . ولقد كان لقب الأمير من سمات الخلافة حقاً ، إذ كانوا يسمون قادة البعوث باسم « الأمير » ، وكان الصحابة أيضاً يدعون سعد بن أبي وقاص « أمير المؤمنين » لإمارته على جيش القادسية وفيه معظم المسلمين يومئذ. وعرف الصحابة من رسول الله نفسه إطلاق كلمة « الأمير » على من يقود جماعة من المسلمين في الغزو أو الحج ، وكان الأمير في عهده عليه السلام يؤمّ الناس في الصلاة بالإضافة إلى قيادته للجيش أو إشرافه على شؤون الحجيج . وقد أرسل عليه السلام أبا بكر « أميراً» على الحج سنة تسع من الهجرة [2] ، ودعا المسلمين إلى التزام طاعة أميرهم ، ذاكراً لفظ « الإمارة» الصريح ، كما في قوله : «من أطاعني فقد أطاع الله ، ومن عصاني فقد عصى الله ، ومن أطاع أميري فقد أطاعني ، ومن عصى أميري فقد عصاني »[3] .

أما الإمام فهو — في الاستعمال اللغوي — كل من إئتمّ به قوم ، كانوا على الصراط المستقيم أو كانوا ضالين [4] . وهو من « أمّهُ » إذا قصده ، وورد في القرآن مفرداً ومجموعاً ، بالمعنى اللغوي السابق ، فمن الأول قوله : « وإذا ابتلى إبراهيمَ ربُّهُ بكلماتٍ فأتمهنّ ، قال : إني جاعلك للناس إماماً »[5] ، ومن الثاني قوله : « ونريد أن نمنّ على الذين استُضْعِفوا في الأرض ونجعلهم أئمة ونجعلهم الوارثين » [6] ،

---

١ مقدمة ابن خلدون ١٨٩ ، الفصل الثاني والثلاثون .
٢ سيرة الرسول لابن هشام ٦١٩/٢ .
٣ الحديث مروي في « الصحيحين » .
٤ قارن بلسان العرب ، الجزء الرابع عشر ، مادة (أم) .
٥ البقرة ١٢٤ .
٦ القصص ٥ .

وقد جاء اسمٌ جنس يفيد الجمع على إفراده في قوله : « واجعلنا للمتقين إماماً »[1] ، وفي الحديث الشريف ذكر للإمام العادل كما في السبعة الذين يظلهم الله في ظله يوم لا ظل إلا ظله[2] ، وكما في قوله : « الإمام راعٍ ومسؤول عن رعيته » وقوله : « إن الإمام أن يخطئ في العفو خير من أن يخطئ في العقوبة »[3] .

ولا ريب أن اشتقاق « الإمامة » من هذا اللفظ القرآني « إمام » – بمعنى الذي يؤتم به ويقتدى بعمله في نظام معيّن – هو أقرب شيء إلى روح الشرع الإسلامي فيما تطور من نُظُمه السياسية ، لأن كل ما في الإسلام من التشريع السياسي وغيره خاضع لنظام النبوة اقتداءً به لا إرثاً له . يدلنا على ذلك أن القرآن وصف عدداً من الأنبياء بالإمامة في قوله : « ووهبنا له إسحاق ويعقوب نافلةً ، وكلاً جعلنا صالحين . وجعلناهم أئمةً يهدون بأمرنا »[4] ، ومنه يستنبط أن من طبيعة نظام الأنبياء الائتمامَ به لأنه وحي من الله وأمر من السماء . وذلك لا يستدعي قط أن تكون الإمامة – كما فهم بعض المعاصرين خطأً – مقاماً دينياً ، ونيابةً عن صاحب الشريعة عليه السلام[5] ، لأن الائتمام بالنبي شيء والنيابة عنه شيء ، وإنما فسد تصور بعض الفرق الإسلامية لطبيعة هذا النظام السياسي الفريد يوم خُيّل إلى أصحابها أن الخلافة مركز ديني ،

---

١ الفرقان ٧٤ . ومن معانيها الدالة على الشر قوله تعالى : « وجعلناهم أئمة يدعون إلى النار » القصص ٥ .

٢ رواه الشيخان البخاري ومسلم . والإمام العادل هو – في جميع روايات الحديث – أول السبعة الذين يظلهم الله في ظله .

٣ انظر سنن أبي داوود (باب الحدود) .

٤ الأنبياء ٧٢ – ٧٣ .

٥ الإسلام وأصول الحكم ١٠١ .

وأن من تولى أمر المسلمين حل منهم في المقام الذي كان يحله رسول الله الكريم .

أما الحق في هذا كله فهو أن العنصر الديني في الإمامة لون من أبرز ألوانها . فالإمامة – التي هي أسلوب من أساليب الحكم – تخضع لعقيدة المجتمع الإسلامي ، وتتلون بما في كيانه من مقررات ونظم وتعاليم . ومن هنا كثر اقتران كلمة « إمام » في أبحاث الفقهاء بموضوع « الصلاة » ، لأن الناس يقتدون بالإمام في حركاته وأقواله وأفعاله ، حتى شاع هذا المعنى ودار على الألسنة ، ولا سيما بين العامة في مختلف الأجيال . لكنّ الفقهاء اصطلحوا على تسمية هذا الضرب من الإمامة بالإمامة الصغرى تمييزاً لها عن الإمامة العظمى أو الكبرى التي لا تكون إلاّ لرئيس المسلمين الأعلى . قال ابن حزم : « إن لفظ « الإمام » إذا أطلق فإنه لا ينصرف إلا إلى صاحب الإمامة الكبرى أو العامة ، أما إذا أريدت الإشارةُ إلى أي من المعاني الخاصة فلا بُدّ من إضافة اللفظ إلى ما يدل على ذلك ، وأيضاً إذا أطلق لفظ « الإمامة » فإنه لا يفهم منه إلا المعنى الشامل »[1] .

ومهما يكن من شيء ، فإن الحاكم المسلم – بأيّ لقب سمى نفسه أو سماه الناس – لا يستطيع ، ولا يؤذن له ، أن يتحرر من سلطان الدين الذي يدين به هو والمجتمع الذي بايعه رئيساً عليه ، ليس لأن الحكومة في هذا الدين « ثيوقراطية »[2] ، إمامُها خليفة الله على الأرض يستر إرادته المستبدة وراء عصمته المزعومة ، ولكن لأن عقيدة مجتمعه

---

١ ابن حزم : الفصل في الملل والأهواء والنحل ٤/ ٩٠ .

٢ ثيوقراطية : كلمة منحوتة من كلمتين يونانيتين : إحداهما « ثيوس » بمعنى الله ، والأخرى « قراطوس » بمعنى القوة أو السلطان .

دينٌ يجمع في آن واحد بين طرفي الدنيا والآخرة في وحدة مثالية كبرى لا تقبل التجزئة والتحليل : « فالحقيقة في نظر الإسلام هي بعينها : تبدو ديناً إذا نظرنا إليها من ناحية ، وتبدو دولةً إذا نظرنا إليها من زاوية أخرى »[1] . ولذلك عرّف التفتازاني الإمامة بأنّها : « رئاسة عامة في أمر الدين والدنيا ، خلافةً عن النبي ﷺ »[2] ، وعرّفها الماوردي بقوله : « الإمامة موضوعة لخلافة النبوة في حراسة الدين وسياسة الدنيا »[3] .

فالإمام يخلف النبي ﷺ مقتدياً به في حراسة الدين وحمايته ، لا في شرحه والتبديل فيه ، وفي سياسة الدنيا أيضاً بهذا الدين فيما أتى به من النظم التشريعية المفصّلة المُسْعِدة لبني الإنسان . وذلك ما فهمه ابن خلدون حين تحدث عن النوع الثالث من نظم الحكم — الذي هو نظام الإمامة — فقال : « هو حمل الكافة على مقتضى النظر الشرعي في مصالحهم الأخروية والدنيوية الراجعة إليها : إذ أحوال الدنيا ترجع كلها عند الشارع إلى اعتبارها مصالح الآخرة ، فهي في الحقيقة خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدين وسياسة الدنيا به »[4] .

وعندما يتحدث ابن خلدون عن أنواع الحكم الثلاثة نستنتج من غضون كلامه عدة أمور : أهمها أن نظام الحكم الإسلامي أصيل مستقل

---

١ تجديد الفكر الديني في الإسلام (لمحمد إقبال) ١٧٧ .
٢ قارن بالخلافة أو الإمامة العظمى (السيد محمد رشيد رضا) ١٠ .
٣ الأحكام السلطانية ٣ .
٤ مقدمة ابن خلدون ١٥٩ . أما النوعان الآخران من نظم الحكم في رأي ابن خلدون ، فأحدهما الملك الطبيعي ، ويقصد به الفردي الاستبدادي ، والآخر الملك السياسي الذي هو حمل الكافة على مقتضى النظر العقلي في جلب المصالح الدنيوية ودفع المضار (انظر المقدمة ١٥٨) .

فريد ، وأنه أشد ما يكون بعداً عن الملكية أو ما سماه بالملك الطبيعي ، لقيامه على الاستبداد ، وتعاليمُ الإسلام ترفض كل أنواع الاستبداد ، وأنه أيضاً ليس مجرّد نظام ديني « ثيوقراطي » ولا مجرّد نظام دنيوي « سياسي » وقد أوضح ابن خلدون هذا كله في فصل خاص من مقدمته بعنوان : (انقلاب الخلافة إلى الملك) [1] وهو يومئ بهذا البحث إلى ما استفاض من قوله عليه السلام : « ثم يصير الأمر بعدي ملكاً عضوضاً » .

1 المقدمة ، الفصل الثامن والعشرون ، ص ١٦٨ وما بعدها .

الفصل الرابع

الوزارة والكتابة والحجابة

١ ـ الوزارة

الوزير لغة مشتقة من الوِزر ، والوزر الثِّقْل أو العبْ ، لأن الوزير يتحمل أعباء الحكم وأثقاله ، أو من الوَزَر ، وهو المعتصم [١] . وفي القرآن : « كلا لا وَزَر . إلى ربك يومئذ المستقر » [٢] لأن الناس يلجأون إلى الوزير في أمورهم المعاشية . لكن المستشرقين يعيدون لفظة الوزارة إلى الفارسية القديمة أي البهلوية لما بين وزير و « فشير » البهلوية من الشبه ، ومعناها القاضي أو الحكَم . ولا شكّ أن بين القضاء والوزارة فرقاً واضحاً لا يأذن لنا بموافقة المستشرقين على رأيهم في اشتقاق هذا اللفظ من الأصل الفارسي القديم . ثم إن اللفظة وردت في القرآن في قول موسى مخاطباً ربه : « واجعل لي وزيراً من أهلي . هارون أخي . اشدُدْ به أزري ... » [٣] . وجاءت هنا كلمة « الوزير » بمعنى النصير

---

١ الأحكام السلطانية (لأبي يعلى) ١٣ .

٢ سورة القيامة ١١ .

٣ سورة طه ٢٩ .

الذي يتحمل عن أخيه شيئاً من أعبائه ، ومع أن اللفظة قرآنية إلاّ أنها – بمدلولها السياسي – مستحدثة في الإسلام ، عرفت في بني إسرائيل قبل الفرس البهلويين [١] .

المراحل التاريخية التي مرت بها الوزارة

كان النبي يشاور أصحابه ويسألهم رأيهم في المشكلات الخاصة والعامة ، ولا سيما أبي بكر ، لذلك سمّى كثير من الناس أبا بكر « وزير النبي » ، وقد سمّاه بهذا الاسم الذين أتيح لهم الاختلاط بالفرس بوجه خاص لأنهم عرفوا مثل هذا اللقب في الحضارة الساسانية . ومن المعروف أن عمر كان وزيراً لأبي بكر ، إذ كان يوزع الزكاة على مستحقيها كما كان يقضي بين الناس بأمر الخليفة . وكان كل من علي وعثمان وزيراً للخليفة عمر ، أمّا علي فكان يكتب الرسائل ببلاغته المعروفة ، وينظر في شؤون الأسرى ، وأمّا الآخر فكان يستشار في بعض الأمور ذات الطابع القبلي لمعرفته بأحوال القبائل وأنسابها . لكنّ أبهة الملك كانت بعيدة عن هؤلاء الخلفاء ووزرائهم ، فقد امتازوا بالبساطة في جميع مظاهرهم ، وإنما كان للخليفة مجلس شيوخ يستعين به على تنظيم أمور الدولة ، وكان هذا المجلس يتألف من رؤساء القبائل وأعيان المدن وبعض كبار الصحابة ، ولا سيما الذين أكثروا من مرافقة النبي في حلّه وترحاله. وبهذا كان الحكم في إجماله قريباً من النظام الجمهوري .

أمّا في عهد بني أمية فقد أصبح الحكم ضرباً من الملكية الوراثية ، فلم يكن بدّ من أن يستشير الخلفاء بعض ذوي الرأي ليكونوا لهم وزراء يتحملون بعض الأعباء ، لكنهم لم يصطلحوا على تسمية أي واحد من

---

١ قارن بالنظم الإسلامية (حسن إبراهيم) ٩٧ .

هؤلاء وزيراً بشكل رسمي ، ولا يستثنى من هذا إلا زياد بن أبيه ، إذ لقّبه بعض الناس بالوزير في عهد معاوية بن أبي سفيان [1] .

وفي أواخر عهد الأمويين اتجهت الإدارة نحو التمركز بعد أن كان فيها ما يشبه اللاّمركزية ، فقد بدأ الخليفة يتخذ لنفسه كتّاباً ، حتى ليمكننا عدّ الوزير خَلَفاً للكاتب الأموي في أواخر عصر بني أمية [2] .

وجدير بالذكر أن منصب الوزير استحدث مباشرة بعد انتصار الجيوش العباسية على الأموية ، وقبيل مبايعة الخليفة العباسي الأول . ويظهر أن أبا العباس حين أقر نظام الوزارة راعى تطور الدولة واتجاهها نحو التمركز وتوزيع السلطات ، وربما تمّ ذلك بتحريض الفرس وتأثير الخراسانيين خاصة ، لأنهم كانوا أنصاراً طبيعيين للعباسيين إذ أنهم دعوا أبا سلمة الخلال «وزير آل محمد» ، وأقره أبو العباس على منصبه هذا وتسميته تلك ، وظل العباسيون يطبقون نظام الوزارة بأبسط صوره ، ثم استمر آخذاً في النماء في العصر العباسي الأول حتى استقر واكتملت معالمه . فأبو سلمة الخلال مثلاً — مع أنه سمي وزيراً — لم يكن يتمتع بصلاحيات أو سلطات كاملة في جميع الدواوين ، فلم يكن ديوان الخراج وديوان الجند مثلاً داخلين في سلطته ، بل كان كلٌّ منهما في يد خالد بن برمك . ومن هنا رفض خالد بن برمك بعد مصرع الخلال أن يلقب مثله بالوزير ، مع أنه خلفه في مهام منصبه ، بالإضافة

---

١ هو زياد بن سمية بنت الأعور ، إحدى عاملات البغايا بالطائف ، لما قدم على معاوية سنة ٤٢ هـ جعله أخاً له من ولد أبي سفيان واستلحقه بنسبه ، ليحمله على ترك العلويين ، فقد استعمله على فارس من قبل كل من علي والحسن . وقد أضاف معاوية لزياد ولاية الكوفة ، وجمع له الهند والبحرين وعمان ، وكاد يوليه أيضاً على الحجاز . انظر تاريخ اليعقوبي ٢٥٩/٢ وأسد الغابة ٢١٥/٢ والكامل ٢٤٤/٣ — ٢٤٥ .

٢ الحضارة العربية (معروف) ٢٦ .

إلى جميع المهمات الأخرى التي كان هو يقوم بها .

وكثيراً ما وقع التصادم بين سلطة الخليفة من نحو وسلطة الوزير من نحو آخر ، وذلك لعدم تحديد صلاحيات الوزير ، بينما كانت صلاحيات الخليفة واضحة ولا سيما في البداية . كان الخليفة يريد أن يعتبر وزيره مساعداً له ليس غير ، وكان الوزير يود لو يسيطر على الجهاز الإداري كله وينفذ جميع الصلاحيات . وكانت سلطة الخليفة هي التي تثبت حتى النهاية في هذا الصدام خلال أزمات كثيرة . ومن الأمثلة التاريخية على ذلك : أنه لم يكن للمنصور وزير دائم ، ولم يكن له دائماً من يسمى وزيراً بل كان له فلان وزيراً مرة وغيره مرة أخرى ، وكان له تارة من يسمى وزيراً وتارة من يسمى كاتباً ، وليس كل منها إلا موظفاً ذا منصب كبير يبدي الرأي ويشير . فالوزارة لم ترسخ أصولها في عهد الخليفة العباسي الثاني : أبي جعفر المنصور . وكان أغلب وزراء المنصور من الموالي ، لم يعينهم لأنهم موالٍ وإنما آثرهم على العرب لحذقهم في الكتابة ومهارتهم في التنظيمات الإدارية . ها هو ذا المورياني الذي كان وزيراً من هؤلاء يقول : « ليس من شيء إلا وقد نظرت فيه إلا الفقه ، وقد نظرت في الكيمياء والطب والنجوم والحساب وحتى السحر » . وذلك يعني أن الوزير كان يعنى بتوسيع ثقافته إلى أبعد الحدود [1] .

وقد استفاد المنصور من تجربة أبي العباس السفاح مع وزيره الخلال فلم يعط وزراءه كثيراً من النفوذ والسلطة ، ومن هنا كان الوزراء والكتاب عرضة للعزل لمجرد أن الخليفة لم يعد راغباً في بقاء أحدهم . وكان الوزراء في العصر العباسي الأول يخافون دائماً على أنفسهم بطش

---

١ نفسه ٢٧ .

الخلفاء ، فيحاول أحدهم ، ما استطاع إلى ذلك سبيلاً ، أن يتجنب تسمية الخليفة له وزيراً ، لأن كثيرين منهم قتلوا على أيدي الخلفاء : سمّ المنصور أبا الجهم الذي كان السفاح قد استوزره مدّة ، لأن المنصور كان يبغضه ، فلمّا أحسّ أبو الجهم بالسمّ يسري في جسمه قام لينصرف ، فقال له المنصور : إلى أين ؟ قال : إلى حيث بعث بي أمير المؤمنين ! ويعتقد بعضهم أن خالد بن برمك إنما كره تسميته «وزيراً» بسبب خوفه من بطش الخليفة به كما بطش بأبي سلمة الخلاّل سلفه . وقد رووا أن السفاح قال له يوماً : يا خالد ، ما رضيت حتّى استخدمتني ! ففزع خالد من كلام الخليفة وقال : كيف يا أمير المؤمنين وأنا عبدك وخادمك ؟ فضحك الخليفة وقال : إنّ ريطة ابنتي تنام مع ابنتك في مكان واحد ، فأقوم بالليل فأجدهما قد انسرح الغطاء عنهما فأرده عليهما، فبلغ الخوف بخالد مبلغاً عظيماً وإذا هو يكب على يدي السفاح يقبلهما ويقول : مولى يكتسب الأجرة في عبده وأمته [1] !!

وفي عهد المهدي أعطيت للوزير الرئاسة حتّى على الدواوين والتراتيب الإدارية ، بل حتّى على الجيش إلى حدّ ما : فاتسعت بذلك سلطة الوزراء . وكان تعيينهم يتم غالباً تبعاً لكفاءاتهم الإدارية والكتابية ، فكانت المقدرة الشخصية تلعب دوراً كبيراً ، وربما كان لدسائس الحاشية أثر في تعيين بعض الوزراء وعزل بعضهم .

وفي عهد الرشيد بلغت الوزارة حداً كبيراً من القوة ، وبلغ الوزير حداً كبيراً من النفوذ حين استوزر الرشيد يحيى بن برمك وفوضه بجميع أنواع السلطة قائلاً له : « يا بني ، قلدتك أمر الرعية وأخرجته من عنقي إليك ، فاحكم بما ترى واستعمل من شئت واعزل من أردت ،

١ النظم (حسن إبراهيم) ١٠٠ .

فإني غير ناظر معك في شيء »[1] . ولقد فوض إليه حتى الإشراف على الدواوين ، وجعل ولديه جعفراً والفضل مساعدين له ، وكثيراً ما كان ينيب ابنه الفضل في الأمور الإدارية ، أمّا جعفر فقد اختصّ بمنادمة الرشيد كما تقول الأسطورة ، ثم أشركه أبوه في ديوان المظالم بعد أن أشرك الرشيد يحيى بهذا الديوان . وكل هذا ليس شيئاً بالنسبة إلى تفويض الرشيد للبرامكة الإشراف على عيار السكّة في دُور الضرب لتحديد مقادير المعادن الثمينة ولا سيما الذهب والفضة في أنواع العملة المتداولة . لكن البرامكة أساؤوا التصرف فحصروا الوظائف بأيدي أعوانهم وأنصارهم ، وسيطروا على خزائن الأموال ، وخافهم الرشيد لاتساع جاههم وتأثيرهم في عامة الناس ، فمن هنا كانت نكبتهم الشهيرة .

وفي عصر المأمون أطلقت يد الوزير الفضل بن سهل في الأمور السياسية ، فقد فوضه المأمون بقيادة الحرب ورئاسة الشؤون الإدارية ، وسماه اسماً مبتكراً جديداً « ذا الرياستين » . وكان الفضل فارسياً ، فلم يكن بُدٌّ من أن تؤثر فيه تقاليد الفرس وعاداتهم . ثم اضطر المأمون إلى نكبة وزيره الفضل حين ألفاه خطراً عليه .

وحين تسلط الأتراك في الربع الثاني من القرن الثالث الهجري ضعف مركز الوزراء وانتقلت السلطات الفعلية إلى الجيش ، ولكن الخلفاء استعادوا سلطاتهم بعد ذلك في منتصف القرن الثالث نفسه ، فاستعاد الوزراء بذلك قوتهم ، وأحيطت الوزارة بكثير من مظاهر الإجلال ، وأصبح الوزراء منذ ذلك الحين يلعبون أخطر دور في تسيير دفة الحكم رغم تعرضهم الدائم لغضب الخلفاء من أجل أتفه الأمور . وقد أقاموا

1 وقارن أيضاً بمكانة جعفر البرمكي من نفس الرشيد فيما ذكره صاحب الفخري ص ١٨٨ .

للوزارة داراً خاصة على دجلة فيها مبنى حكومي مجهز بجميع الدوائر الرسمية ، وعلى بابها عدد من الحرّاس يحمون الوثائق والسجلات مثلما يحرسون الوزراء والوزارات . أمّا وثائق كل وزير فكان يحتفظ بصورة منها ثم يسلكها في عداد سجلاته الواسعة ، حتى إذا عزل أو قتل أو أصابه مكروه انتقلت برمّتها إلى خلفه ،في الوزارة [1] .

وقد مرّت على الخلافة العباسية عهود. بطلت فيها صفة الوزارة كما حدث سنة ٣٣٤ هـ حين فتح البويهيون بغداد ، فإن كاتب الأمير البويهي آثر حينئذ أن يقوم مقام وزير الخليفة . ثم استمرت الوزارة في العصر البويهي ذات صفة عسكرية حربية ، فكانت للوزير سلطة قيادة الجيش وتوجيهه إلى المواقع الحربية . وكان من واجباته أيضاً وضع الخطط . وأصبح الناس في إمارة عضد الدولة (توفي ٣٧٢ هـ) يتقبلون إسناد الوزارة إلى غير المسلم ، فقد اتخذ عضد الدولة وزيرين كان أحدهما مسيحياً [2]. وقد أوشكت الوزارة أن تصبح كالخلافة وراثية في بعض العائلات ذات النفوذ أو المقدرة الكتابية المشهودة : كآل الجرّاح وآل وهب في العراق . وشاعت للوزراء ألقاب في أواخر القرن الرابع الهجري وأوائل الخامس ، فقد كان بعضهم يدعى « شرف الملك » وبعضهم « سعد الدولة » وهكذا ...

والوزارة في عهد العباسيين على قسمين :

١ً – وزارة تنفيذ .

---

١ قارن بالحضارة العربية (معروف) ٢٨ – ٢٩ .

٢ نفسه ٢٩ . وقارن بالأحكام السلطانية (لأبي يعلى) ص ١٦ حيث يقول : « وقد قيل : إنه يجوز أن يكون هذا الوزير – أي وزير التنفيذ – من أهل الذمة » . ويلاحظ أن أبا يعلى حنبلي المذهب .

٢ً – وزارة تفويض .

فوزارة التنفيذ تنحصر في تنفيذ أوامر الخليفة ، ولا يتصرف فيها الوزير تصرّفاً شخصياً مستقلاً ، وإنما الوزير في هذه الحال همزة الوصل الوحيدة بين الإمام والشعب[1] .

ووزارة التفويض تقوم على تصرّف الوزير المطلق في شؤون الدولة بعد أن يكون الخليفة بنفسه فوّض إليه ذلك ، ومن هنا جاءت التسمية ، ولا يبقى للخليفة في هذه الحال – بطواعية منه – إلاّ التصرف كما يشاء في ولاية العهد ، وعزل من لا يعجبونه ممن يوليهم الوزير بعض الأعمال .

وأبو يعلى عندما سرد شروط وزير التنفيذ لاحظ أنه يراعي فيه ثمانية أوصاف[2] :

١ً – الأمانة حتّى لا يخون فيما قد اؤتمن عليه ، ولا يغش فيما قد استنصح فيه .

٢ً – صدق اللهجة حتّى يوثق بخبره فيما يؤديه ويعمل بقوله فيما ينهى عنه .

٣ً – قلة الطمع حتّى لا يرتشي فيما يلي ، ولا ينخدع فيتساهل .

٤ً – أن يسلم فيما بينه وبين الناس من عداوة وشحناء ، فإنّ العداوة تصدّ عن التناصف وتمنع من التعاطف .

٥ً – أن يكون ذكوراً لما يؤديه إلى الخليفة وعنه ، لأنه شاهد له وعليه .

٦ً – أن يكون ذكياً حصيفاً حتّى لا يدلّس عليه فيشتد به الأمر عليه ، ولا يموّه عليه فيلبس عليه .

٧ً – ألا يكون من أهل الأهواء فيخرجه الهوى من الحق إلى الباطل .

ولذلك قال عليه السلام : « حبّك الشيء يعمي ويصمّ » .

---

١ أحكام الماوردي ٢٥ .

٢ أحكام أبي يعلى ١٥ .

٨ً – أن يؤتى الحنكة والتجربة التي تؤديه إلى صواب التدبير ، إن كان مشاركاً في الرأي .

ثم يقول أبو يعلى : إن وزير التنفيذ يملك أن يكون من أهل الذمة وإن لم يجز أن يكون وزير التفويض منهم[١] .

أمّا شروط وزارة التفويض ، فأهمها كما قال الماوردي : أن يعتبر في تقليدها شروط الإمامة كلها إلاّ النسب وحده ، ويحتاج فيهما إلى شرط زائد : وهو أن يكون من أهل الكفاية فيما وُكِلَ إليه من أمري الحرب والخراج خبرةً بهما ومعرفةً بتفصيلهما ، فإنه مباشر لهما تارة ومستنيب فيهما تارة أخرى ، فلا يصل إلى استنابة الكُفاة إلاّ أن يكون منهم كما لا يقدر على المباشرة إذا قصّر عنهم »[٢] .

وتمتد سلطات وزير التفويض إلى حدّ يجوز معه له أن يحكم بنفسه ، وأن يقلّد الحكام كما يجوز ذلك للإمام ، لأن شروط الحكم فيه معتبرة ، ويجوز أن يتولى الجهاد بنفسه ، وأن يقلّد أمر الجهاد من يتولاه ، لأن شروط الحرب فيه معتبرة ، ويجوز أن يباشر الأمور التي دبرها وأن يستنيب في تنفيذها لأن شروط الرأي والتدبير فيه معتبرة .

فالفروق إذن بين الوزارتين من أربعة أوجه :

١ً – أنه يجوز لوزير التفويض مباشرة الحكم والنظر في المظالم ، وليس ذلك من حق وزير التنفيذ .

٢ً – أنه يجوز لوزير التفويض أن يستبد برأيه في تقليد الولاة ولاياتهم ، وليس ذلك لوزير التنفيذ .

٣ً – أنه يحق لوزير التفويض أن ينفرد بتسيير الجيوش وتدبير الحروب

---

١ نفسه ١٦ .

٢ أحكام الماوردي ١١ .

ووضع الخطط العسكرية ، وليس ذلك لوزير التنفيذ .

٤ً – أنه يجوز لوزير التفويض أن يتصرف في بيت المال بالقبض والدفع ، بينما ليس ذلك لوزير التنفيذ [١] .

وليس فيما عدا هذه الأربعة ما يمنع أهل الذمة من تقلّد الوزارة .

وكل ما صحّ من الإمام صحّ من الوزير إلاّ ثلاثة أشياء : ولاية العهد ، والاستعفاء من الإمامة ، وعزل من قلّـده الإمام بعض الأعمال .

ويجوز للخليفة أن يقلّد وزيريْ تنفيذ مجتمعين أو منفردين ، ويجوز أن يقلّد وزيريْ تفويض مجتمعين لا منفردين ، لأن ولايتهما عامـة ، فلو انفردا لجاز أن يتعارضا ، ولو تعارضا في شؤون العقد والحلّ ، والتقليد والعزل ، لأصبح الحكم فوضى ، ودبّ فيه الفساد [٢] .

٢ – الكتابة

كانت الظروف التي مرّت بها الدولة عاملاً كبيراً في إيجاد وظيفة الكاتب ، فقد عجز الوزير عن القيام وحده بجميع ما عهد إليه من السلطات ، ولم يكن بدّ من تعيين موظفين كبار يساعدونه في إدارة شؤون الدولة ، ومن هنـا كانت وظيفة الكتابة ، وأصبح الكاتب في الوقت نفسه من أكبر أعوان الخليفة والوزير .

ومن الكتّاب في العصر النبوي من بدأوا يكتبون الوحي لرسول الله ،

---

١ أحكام أبي يعلى ١٦ .

٢ عبارة أبي يعلى : « لأنهما ربما تعارضا في العقد والحل ، والتقليد والعزل ، وقد قال الله تعالى « لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا » . الأحكام ١٦ . ومثلها عبارة الماوردي في « أحكامه » .

ثم أمسوا يقومون على تعاقب الزمان بأعمال تشبه أعمال الوزراء . ومن هؤلاء الكتّاب في العصر النبوي علي بن أبي طالب وعمر بن الخطاب وزيد بن ثابت وعثمان بن عفّان والمغيرة بن شعبة [1] . ومع أن السواد الأعظم في صدر الإسلام لم يكونوا قارئين كاتبين ، أجاد بعضهم القراءة والكتابة حتى عرفوا بين الناس بالكتّاب . ويبدو أن هؤلاء الكتّاب أو « الخُطّاط » كانوا يأخذون بوصايا أكابر الصحابة العلماء ولا سيما الذين صاروا فيما بعد خلفاء : فهذا عبد الله بن أبي رافع ، كان يُليق دواته ويصلح مدادها ويحدّ سن قلمه ويقرّب بين الحروف عملاً بوصية عليّ له عندما قال : « يا عبد الله ، ألِقْ دواتك وأطِلْ شباةَ قلمك ، وفرّج بين السطور ، وقمّط بين الحروف » .

وأمسى الكتّاب في عهد الأمويين على أصناف خمسة على الأقل ، فكان منهم كاتب للرسائل ، وكاتب للخراج ، وكاتب للجند ، وكاتب للشرطة ، وكاتب للقضاء . وكان أعظمهم نفوذاً كاتب الرسائل ، لأنه كان مؤتمناً على أمور الدولة وأسرارها . وقد جرى الأمويون على أن يعينوه غالباً من خاصتهم وذوي قرباهم متأثرين بروحهم القبَلي المشهور .

ولقد حرص الخلفاء — ولا سيما من العباسيين فيما بعد — على أن يتولى كتابة الرسائل من ينتمون إلى نسب رفيع ، ومن أتاحت لهم ظروفهم أن يتمتعوا بسعة العلم وعمق الثقافة . إذ كان مركز الكاتب أحياناً — إن يتميّز بقوة الشخصية والدهاء والذكاء — يعادل مركز الوزير ، فهو الذي يحرّر الرسائل الرسمية والسياسية داخلية وخارجية ، وهو الذي ينشر بين الناس المراسيم والقرارات والبلاغات والتراتيب الإدارية ، وقد كان

---

1 قارن ببحث (جمع القرآن وكتابته) في كتابنا (مباحث في علوم القرآن) .

يتاح له أيضاً في بعض الظروف أن يجلس مع الخليفة نفسه على منصة القضاء لينظر في الدعاوى والشكاوى ، ويختمها أخيراً بخاتم الخليفة [1] .

وللجهشياري كتاب قيم في موضوع الكتابة والوزارة يقول فيه : « وكانت ملوك فارس تسمّي كتّاب الرسائل تراجمة الملوك ، وكانوا يقولون لهم : لا تحملنّكم الرغبة في تخفيف الكلام والإيجاز فيه على حذف معانيه وترك ترتيبه وتوهين حجمه » [2] . وكان الكتّاب حقاً – كما قال الجهشياري – تراجمة الملوك في العصر العباسي ، مثلما كانوا من قبل تراجمة للملوك في عصر الأكاسرة الفارسيين .

واشتهر في العصر العباسي يحيى بن خالد بن برمك ، والفضل والحسن ابنا سهل ، وأحمد بن يوسف في عهد المأمون ، ومحمد بن عبد الملك الزيّات ، والحسن بن وهب ، وأحمد بن المدبّر في عهد المعتصم والواثق .

ولعلّ أصدق صورة ترسم الأعمال المختلفة التي كان يقوم بها أصناف الكتّاب قول ابن خلدون : « إن أصول السلطان وتصرّفاته لا تعدو أربعة ، لأنها إمّا أن تكون في أمور حماية الكافة وأسبابها من النظر في الجند والسلاح والحروب وسائر أمور الحماية والمطالبة ؛ وصاحب هذا هو الوزير المتعارف في الدول القديمة بالمشرق ، ولهذا العصر بالمغرب ؛ وإمّا أن تكون في أمور مخاطباته لمن بعد عنه في المكان أو في الزمان وتنفيذه الأوامر فيمن هو محجوب عنه ، وصاحب هذا هو الكاتب ؛ وإمّا أن تكون في جباية المال وإنفاقه وضبط ذلك من جميع وجوهه

---

١ النظم السياسية (لحسن إبراهيم) ١٢٥ .

٢ الوزراء والكتاب للجهشياري .

أن يكون بعضيمة ، وصاحب هذا هو صاحب المال والجباية ؛ وإمّا أن تكون في مدافعة النـاس ذوي الحاجات عنه أن يزدحموا عليـه فيشغلوه عن مهمته ، وهـذا راجع لصاحب الباب الذي يحجبه ، وهو الحاجب »[1] .

٣ ـ الحجابة

والظروف أيضاً هي التي أنشأت منصب الحاجب ، فالخلفاء الراشدون لم يحتاجوا إلى حاجب قطّ لأنهم ببساطتهم وحسن عشرتهم للرعية لم يكونوا يمنعون أحداً من الدخول عليهم ليلاً أو نهاراً ، ولكنّ معاوية بمجرّد تولّيه الحكم اتخذ الحجاب كارهاً مضطراً بعد حادثة الخوارج مع علي وعمرو بن العاص خوفاً من ازدحام الناس على بابه الذي قـد يذهب بحياته[2] .

ولم يكن مفهوم الحجابة واحداً في المشرق والمغرب : ففي العراق مثلاً كان الحاجب يقوم بعمل مدير التشريفات اليوم ، بينما كان الحاجب في الأندلس يتمتع بسلطات رئيس الحكومة ، وهو يملك أقرب الوزراء إلى الخليفة الأندلسي حتى ليقدر على تمثيله في جميع سلطاته الفعلية[3] .

ويلاحظ أنّ العباسيين قـد اقتدوا بالأمويين في مسألة الحجابة ، بل ربّما أسرفوا في منع الناس من المقابلات الرسمية ، ولعل هذا كان السبب الرئيس في نشأة ما سمّاه ابن خلدون بالحجاب الثاني أو الحاجب

---

١ مقدمة ابن خلدون .

٢ قارن مقدمة ابن خلدون ١٩٠ بتاريخ اليعقوبي ٢ / ٢٧١ .

٣ المدخل في تاريخ الحضارة العربية ٣٠ .

الثاني ، فكان بين الناس والخليفة حاجزان : عبارة عن دارين إحداهما يقال لها دار الخاصة والأخرى دار العامة . وكان الخليفة يقابل كل طائفة بحسب حالاتها وظروفها في مكان معين في إحدى هاتين الدارين تبعاً لإرادة الحجاب على أبوابها .

ولما اشتد انحطاط الدولة رأوا أن من المستحسن أن يزيدوا حاجباً ثالثاً لكي يحجب السلطان عن العامة والعامة عن السلطان حجباً عاماً تاماً ، وبذلك أحاط الحاجب الثالث نفسه بهالة من الإجلال ، وقوي في الدولة نفوذه وسلطانه . ومن هنا علت مرتبة الحاجب بتعاقب الأيام حتى أضحى مستشار الخليفة في جميع الشؤون المهمة وفي مختلف اتجاهات الدولة ومرافقها الحيوية . وقد استطاع الأقوياء من الحجاب أن يضعفوا من قوة الوزراء عند الخلفاء ، إذ كانوا يستبدون بالأمور ويحولون دون تنفيذ أي قرار لا يوافقون عليه برضى واختيار ، ولهذا يقول ابن مسكويه في كتابه « تجارب الأمم » عند كلامه على حوادث سنة ٣٢٣ هـ : غلب محمد بن ياقوت على تدبير الأمور بنظره في جباية الأموال ، وحضور أصحاب الدواوين مجلسه ، وتفرده بكل ما يعمله الوزراء .

والحق أن الوزارة قد تطور مدلولها بتطور الظروف وتنوع الأحوال ، فكانت ألوانها كثيرة غلبت عليها في بعض العهود الكتابة ، فكان الوزير في بعض الأحيان كاتباً ، أو غلبت عليها الحجابة فكان الوزير حاجباً ، ونال كل من هؤلاء من الحظوة والنفوذ كفاء ما كان له من الذكاء والدهاء وقوة الشخصية [1] .

---

١ النظم الإسلامية (حسن إبراهيم) ص ١٣٠ .

الفصل الخامس

التنظيم الاداري

١ ــ الإمارة

عندما كان النبي عليه السلام يرسل إلى القبائل من يفقهها في الدين ويعلمها أحكام القرآن كان يضع اللبنة الأولى للتنظيم الإداري الذي كانت تغلب عليه الصبغة الدينية . واتسع التنظيم في حياته يوم بدأ ينيب عنه بعض العمّال أو الموظفين في بعض المدن والقبائل الكبيرة في كل من الحجاز واليمن ، وكانت أهم وظائف أولئك العمّال تتلخص في إمامة المسلمين في الصلاة ، وإصدار الأوامر في جمع الزكاة وجبايتها قبل أن تفصل شؤون الخراج . ولعلّ أول راتب مالي وضع للعمال والولاة الموظفين على عهد النبي ما فرضه عليه السلام لعتاب بن أسيد نائبه على مكّة ، فقد خصّه بدرهم واحد كل يوم[١] ، وعدّه الصحابة يوم عرفوا بالأمر غنياً لما كان يغلب عليهم من حياة التقشف والزهد . وكان النبي ــ فيما عدا ذلك ــ يخصّ كبار الصحابة ، ولا سيما من أبلوا في المعارك

١ سيرة ابن هشام ٢ / ٥٠٠ (تحقيق مصطفى السقا وزملائه) .

بلاء حسناً ، بنصيب وافر من الغنائم ، إذا أرسل بعضهم في سرية نيابة عنه . ولما ولي أبو بكر الخلافة وجد لزاماً عليه أن يقرّ عمال النبي على وظائفهم وأعمالهم ، فجعل أبا عبيدة على المال ، وترك لعمر أمر القضاء ، ولعلي أمر الفتوى في النوازل والمشكلات . وأنشأ العمال يختارون القضاة ويعينونهم في الأمصار المختلفة التي كانوا يلُون أمرها .

ثم اتسعت الدولة الإسلامية في عهد عمر بعد الفتوح الكثيرة ، فلم يجد بدأ من التقسيم الإداري التنظيمي في المناطق والأمصار والعواصم الكبرى ، لهذا جعل بلاد فارس ثلاث ولايات كأن فيها ثلاث إدارات، وجعل بلاد العراق قسمين مع أنها بلد واحد لكنها لسعتها أحوجته إلى هذا التقسيم الثنائي ، وكذلك صنع في بلاد الشام إذ جعلها إدارياً على قسمين ، أمّا إفريقية فاضطرته ، لِسَعَتها ، إلى أن تكون ثلاث ولايات، فمن هنا تعدّدت فيها الإدارات . وسمّى ولاية خاصة مستقلة لكلّ من بلاد الأهواز والبحرين معاً ، فكان لهذين الإقليمين ولاية واحدة تتناول جميع مرافقهما الإدارية ، وجعل كلاً من سجستان ومكران وكرمان مجتمعةً ولاية ، وجعل ولاية خاصة بطبرستان وأخرى مستقلة بخراسان ، كما جعل فلسطين وحدها قسماً مستقلاً قائماً بذاته ، وبذلك كان عمر أول منظم للإدارة في الدولة الإسلامية ولا سيما حين أدخل نظام الدواوين استجابةً لإشارة أحد مرازبة الفرس بعد اتساع موارد الدولة في الأمصار .

وتسمية الأمير بالعامل تومئ إلى سلطته الواسعة العملية ، فهو يعمل كل ما يراه الأفضل في كل مرفق من مرافق الحياة دينياً ودنيوياً ، وكان عمر يختار أولئك العمال من العرب لا تعظيماً لعرقهم أو جنسهم

ولكن لمقدرتهم على فهم أصول الشريعة وتعاليمها ، فإنّ عليهم أنْ يقيموا بالناس الصلاة ، ويقضوا بينهم بالحق ، ويقسموا بينهم الأموال والغنائم والعشور . وكان يقول لأولئك العمّال مشيداً بالعرب : « لاتجلدوا العرب فتذلوها ، ولا تجمّروها [1] فتفتنوها ، ولا تغفلوا عنهـا فتحرموها » .

وسار عثمان سيرة عمر ، وإن كان في أخريات أيامه قد ضعف عن الإدارة القوية الحازمة ، وتأثر بعشيرته الأقربين إليه ، فتذمّرت الرعيّة في مختلف الولايات ، وعبّر عن استيائها وتذمّرها ما وقع من الفتنة الكبرى بمصرعه المشهور ، حتّى إذا جاء عليّ بادر إلى عزل عمّال عثمان منعاً لاستمرار التذمّر والشكوى . وكان الأمير أو الوالي يجعل من المسجد ندوة للاجتماع ، فمنه تُذاع الأخبار العـامة ، وفيه تُلقى الخطب الإصلاحية والتوجيهية وبيانات الولاة في السياسة والدين والاجتماع [2] .

على أنّ النظام الإداري في عهد بني أميّة ظلّ أولياً بسيطـاً أقرب إلى السذاجة ، إذ لم تكثر فيه اختصاصات العمال على النحو الذي تحوّل إليه في عهد العبّاسيين . وقد استمرّ الأمويون يختارون الولاة عربـاً خلّصاً ، حتّى كان بعضهم — إن لم يجد العربيّ الخالص العروبة من الغرباء — يؤثر أن يسند الإمارة إلى بعض أفراد الأسرة المالكة حتّى لا يكون الوالي إلاّ عربياً صميماً . وازداد نفوذ الوالي في العهد الأموي ، فكـان الحجّاج مثلاً يجمع الأموال بطريقته الشخصية ولا يجد نفسه مضطراً حتّى لمراجعة الخليفة ، مع أنّ القضية مالية حسابية مهمّة . وقد كانت له في بعض الظروف — كما يقول التاريخ — سلطة مطلقة حتّى على أرواح البشر .

---

١ جمر الأمير الجيش : إذا أطال حبسهم ولم يأذن لهم بالرجوع إلى أهلهم .

٢ النظم الإسلامية ١٣٦ .

وتقلّصت في العصر العبّاسي الأول سلطات العمال فاقتصروا على إمامة الصلاة وقيادة الجيش ، إذ كان غيرهم من كبار موظفي الدولة يقومون بتنظيم بعض الشؤون المالية أو العدلية ، أو شؤون البريد والمواصلات . وكان الخليفة العباسي يختار عمال الأقاليم بنفسه ، وإذا شكّ في صدق أحد عماله أو في عدم ولائه له لم يكن عليه إلاّ أن يأمر بمصادرة أملاكه كلها . ولمّا اشتدّ ضعف السلطة المركزية في عهد بني العباس ثار بعض العمال « أو الولاة » ، واستقلوا بولاياتهم الإقليمية ، فقامت في المشرق بعض الدويلات ، وقامت في مصر بعض الدويلات كالطولونية والأخشيدية .

وقد قسم الفقهاء الإمارة إلى نوعين :

إمارة خاصة .

وإمارة عامة .

فالإمارة الخاصة مقصورة على تدبير الجيش وسياسة الرعية والدفاع عن كيان الدولة . وليس لمثل هذا الأمير أن يتعرّض للقضاء والأحكام ولا لجباية الخراج والصدقات .

أما الإمارة العامة فجعلوها هي الأخرى إمارتين :

إمارة استكفاء .

وإمارة استيلاء .

فأمّا إمارة الاستكفاء فكانت بعقد عن اختيار ، أي أن الأمير يتولاّها برضى الخليفة واختياره .

وأمّا إمارة الاستيلاء فكانت بعقد عن اضطرار ، أي أن الأمير كان يأخذها كرهاً فيضطر الخليفة إلى إقراره عليها .

وإذن فلا بُدّ في الإمارة عن اختيار – أو إمارة الاستكفاء – من النظر في تدبير الجيوش ، ووضع الخطط الحربية ، وتقليد القضاة ، وجباية

الخراج وقبض الصدقات ، وإقامة الحدود، وتسيير الحجيج ، وجهاد الأعداء وتوزيع الغنائم بين المتقاتلين ، وأخذ خمسها لأصحاب الخمس حسب التوزيع الوارد نصّه في القرآن .

وفي الإمارة عن اضطرار وهي إمارة الاستيلاء ، يستبدّ الأمير أو الوالي أو العامل بالسياسة والتدبير ، ولكنه يترك للخليفة وحده كلّ شأن يتعلق بالدين والأمور الروحية رعاية للرمز الديني الذي يمثّله الخليفة أو الإمام [١] .

٢ ـ الدواوين

ذكرنا ان عمر كان أول من وضع لبنة التنظيم الإداري بادخاله نظام الدواوين الذي أشار به عليه أحد مرازبة الفرس بعد أن كثرت الفتوح الإسلامية فاتسع نطاق الدولة [٢] .

وأصل الديوان بالفارسية الدفتر أو السجل ، ومن هنا علم أن أصل هذا التنظيم فارسي ، وقد أطلقوا اسم الديوان على المكان أو الدائرة التي يحفظ فيها من باب المجاز [٣] . وبعد أن أخذ عمر عن الفرس هذا النظام فرّعه وبوّبه تبعاً لحاجات الدولة ، فأنشأ ديوان الجند لمعرفة ما يخصّ الجنود من العطاء ، وديوان الجباية أو ما يقال له ديوان الخراج لمعرفة ما يرد إلى بيت المال ، وما يفرض لكل مسلم من العطاء .

---

١ قارن أحكام الماوردي ٢٨ – ٣٢ بأحكام أبي يعلى ١٧ وما بعدها .

٢ وقارن بالأحكام السلطانية (لأبي يعلى) ٢٢١ .

٣ ذكر أبو يعلى في (أحكامه ٢٢١) «أن الديوان بالفارسية اسم الشياطين ، فسمي الكتاب باسمهم ، لحذقهم بالأمور ووقوفهم على الجلي والخفي ، وجمعهم لما شذ وتفرق ، ثم سمي مكان جلوسهم باسمهم ، فقيل : ديوان » .

والدواوين في الإسلام منها المركزية التي أنشأها العرب أنفسهم بالعربية على الصعيد العربي فكان كل ما فيها عربياً محضاً . ومنها المحلية الإقليمية التي وجدها العرب في البلدان المفتوحة فرأوا من الحكمة أن يقرّوا أهلها عليها حتى لا يفاجئوهم بجديد ولا يضطرب عليهم الأمر ، كما كانت الحال في العراق وإيران ، فقد كانت الدواوين فيها فارسية ، أما الشام فكانت دواوينها رومية أي بيزنطية وفي مصر كانت الدواوين قبطية ، ثم عُرّبت هذه الدواوين في عهود عبد الملك بن مروان والوليد وهشام من الخلفاء الأمويين . وقد كان عمر بن الخطاب يميل في التنظيم الإداري إلى المركزية بصورة عامة ، ولذلك ربط الجند بالمركز حين أنشأ ديوان الجند ، وصاروا يطلقون اسم الديوان دون قيد أو شرط على هذا الديوان نفسه ، لأنه كان في زمن عمر الديوان الوحيد ذا الصفة الواضحة المستقلة . وقد آثر عمر أن يسوّي في العطايا والهبات بين العرب الخلّص والموالي ، وكتب بذلك إلى أمراء الأجناد في الأمصار [١] .

الدواوين في العصر الأموي

لقد أتيح للأمويين من الاتصال بالفرس والبيزنطيين أكثر مما أتيح للراشدين ، فاتسعت في عصرهم مرافق الدولة واحتاجت إلى دواوين جديدة تنظم إدارتها وتتلاءم مع تطورها ، لكن هذه الدواوين مع ذلك

---

١ في فتوح البلدان (للبلاذري) أن عمر سأل : بمن أبدأ ؟ قال له عبد الرحمن بن عوف : ابدأ بنفسك ، فقال : لا ، ولكن أبدأ ببني هاشم ، فبدأ بالأقرب من رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ففرض للعباس ثم لعلي ... الخ .

ظلت تمرّ بطور انتقالي ، ولم تستقر ولم تأخذ صيغها النهائية إلاّ في العصر العباسي . وأهم الدواوين في هذا العصر الأموي :

١ً– ديوان الخراج : وهو الذي يتولى تنظيم أمور الخراج والنظر في مشكلاتها ، وهو كديوان الخراج الذي عرف منذ عصر عمر بن الخطاب ، إلاّ أن بعض المشكلات الجديدة طرأت في العصر الأموي ، فلم يكن بدّ من معالجتها بروح جديد يتلاءم ووثبة الحضارة في العصر الجديد .

٢ً– ديوان الرسائل : وهو الدائرة الرسمية التي كانت تشرف على مراسلات الخليفة في أول الأمر مع الولايات والأمصار ، وفي بعض الأحيان مع الدول الأخرى التي تفاوض في بعض الشؤون ذات الصبغة السياسية تارة والاقتصادية تارة أخرى .

٣ً– ديوان المستغلات : ويمكن أن يسمى أيضاً بديوان الإيرادات المتنوعة ، إذ لم يكن يقصد من المستغلات إلاّ تلك الموارد المختلفة التي تؤول إلى الدولة من أملاك غير منقولة كالأراضي والأبنية الحكومية .

٤ً– ديوان النفقات : وكانت مهمته الكبرى تتمثل في صرف ما ينفق على تسليح الجيش ورواتبه وألبسته ، والإدارة المركزية التي توزع مرافق الدولة على الدوائر المختلفة .

٥ً– ديوان الصدقات : واسمه مأخوذ من آية الصدقات في قوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين » ، فكان يقصد به توزيع موارد الزكاة على أصحاب الحقوق فيها على النحو الذي صرّح بتوزيعه القرآن .

٦ً – ديوان الجند : ولا يقصد به الديوان السابق الذي هو ديوان النفقات لأن ذلك يتعلق بالصرف والإنفاق ، أما هذا فيراد به إحصاء أسماء الجنود وتحديد عطاياهم ورواتبهم .

٧ً – ديوان الطراز : ويعني ، إن صحّ التعبير ، بالمعامل التي كانت تنتج الأزياء الرسمية والأعلام في الحرب ، والشارات والشعارات في جميع الأحوال .

٨ً – ديوان البريد : لتنظيم الاتصالات وضروب التنقل وآلات التنقل بين العاصمة وأجزاء المملكة ، ولنقل الأخبار الدينية والسياسية والإدارية من ولاية إلى أخرى .

٩ً – ديوان الخاتم : وهو الذي أنشأه معاوية بن أبي سفيان لينسخ له كتّابه أوامره وبلاغاته ، ويودع هذا الديوان مكاناً أميناً بعد حزمه بخيط وختمه بالشمع الأحمر بخاتم صاحب الديوان أو رئيس الديوان . ويمكن أن يقارن اليوم بينه وبين ما نسميه « بالأرشيف » والسجلاّت والأضابير .

وقد بقي ديوان الخاتم من أيام معاوية حتى أواسط الدولة العباسية ، ثم تحوّلت الأعمال إلى الوزراء والسلاطين والحجّاب وغيرهم من أصحاب الصلاحيات ، فإذا بديوان الخاتم يُلغى بعد ذلك .

وفي عهد عبد الملك بن مروان (٨٦ هـ) عرّبت الدواوين في كل من العراق والشام ، ثم عرّبت دواوين مصر في خلافة الوليد الأول ، ودواوين خراسان في خلافة هشام بن عبد الملك ، وأمست اللغة الرسمية في السياسة والإدارة هي العربية بعد أن نُقلت إليها أدق المصطلحات

الفارسية واليونانية في الحساب والفنون المعروفة في تلك العصور[1] .

الدواوين في العصر العباسي

على أن الدواوين كثرت وتنوعت اختصاصاتها في العصر العباسي بعد أن استعان العباسيون بخبرة الفرس الإدارية في تنظيمها وتوسيع صلاحياتها . ولئن احتفظ العباسيون ببعض تنظيمات الدولة الأموية في الدواوين والدوائر الرسمية فإنهم وجدوا من الحكمة أن يستكملوا النقص فيما احتفظوا به وفيما آثروا إبقاءه ، وأن يجدّدوا الكثير في موضوعات تلك الدواوين وأشكالها وما تتناوله سلطات أصحابها المشرفين عليها . ومن أهمّ ما أحدثوه أن الدواوين في خلافة أبي العبّاس جُمعت في دفاتر أو سجلاّت بدلاً من أن تكون صحفاً مبعثرة .

ومن أبرز ما حدث في عهد المنصور أنه أنشأ ديواناً خاصاً لحفظ أسماء من صودرت أمواله ، وسمّاه ديوان المصادرات ، ولعلّ هذا يشير إلى كثرة من صودرت أموالهم في عصر هذا الخليفة العبّاسيّ ، إذ لولا ذلك لما فكّر أولو الأمر بإنشاء ديوان خاص بمثل هذه الظروف .

كما أنّ من أهم ما استحدث في عصر المهدي دواوين الأزمّة التي كانت عبارة عن دواوين أو دوائر صغيرة تشرف على أعمال الدواوين الكبيرة حتى كأنها دواوين محاسبة ، إذ كانت تعنى بالدرجة الأولى بالتدقيق في الحسابات والشؤون المالية التي يتصرف بها كل ديوان من الدواوين الصغيرة على حدة . وأنشئ في عهد المهدي أيضاً زمام الأزمّة

---

١ انظر عن الدواوين في العصر الأموي(المدخل في تاريخ الحضارة العربية للأستاذ ناجي معروف) ص ٣٤ – ٣٥ .

لينتظم في آن واحد جميع دواوين الأزمة . ويلاحظ هنا التعبير عن الديوان بالزمام ، لأنه كان قواماً لكل أمر عالجه ديوان ما على حدة في كل مرفق من مرافق الحياة المدنية .

ومن الدواوين التي أنشئت في عهد المهدي أيضاً ديوان النظر في المظالم أي الشكاوى والدعاوي لمعرفة ما تتشكّى منه الرعية من ظلم بعض ولاتها وجورهم وعسفهم ، وقد كان يغلب على هذا الديوان أن ينظر في غلاء الأسعار إذا زاد عن حدّه ، أو في كثرة إيداع الناس السجون من غير نظر دقيق في دعاويهم ، وأحياناً كان ينظر فيما وقع ظلماً من مصادرة أملاك بعض الناس زعماً منهم بأن تلك المصادرة جاءت بغير حق .

أمّا أبرز ما استحدث في عصر الرشيد فكان ديوان الصّوافي ، وهي الأراضي التي تملكها الخزينة الرسمية ، وعندما يقال هنا « خزينة رسمية » إنما ينصرف التعبير إلى خزينة الخليفة التي استصفاها لنفسه .

وكان للمعتصم ميل غريب لابتياع الغلمان الأتراك ، وكان هذا موضع استنكار لدى الرأي العام كله ولا سيما العلماء الأتقياء ، وقد حمله ولوعه الشديد بابتياع أولئك الغلمان على استحداث ديوان جديد سمّاه ديوان الغلمان والموالي ، لم يكن الغرض منه يتعدّى النظر في الاستكثار منهم وفي انتقاء من يبتاعه منهم بشروط كان يستجيدها على طريقته الخاصة .

وقد ظهر في العصر العباسي الثاني ما سمّي بديوان الاستخراج ، وقد يظن قارئ اللفظة للوهلة الأولى أنّ لها علاقة بالخراج ، والواقع أن هذا الديوان لم يكن يراد به أي شيء ذي علاقة بالخراج ، فإنما كان عبارة عن دائرة رسمية تسعى إلى تتبع أخبار الوزراء والكتّاب والحجّاب

والعمّال والولاة المتهمين « بالمحسوبية » والرشوة لكي تحصى أسماؤهم وتحدّد أوضاعهم ، ثم تصادر بأمر من الخليفة أموالهم التي جمعوها من الحرام .

وديوان الخاصة أيضاً ظهر في هذا العصر العباسي الثاني ، وهو الذي كان ينظر في أموال الخليفة وأملاكه وعقاراته المكتوبة باسمه الراجعة إليه وإلى ورثته [1] .

٣ ــ القضاء والحسبة

القضاء

جاء في الحِلْف الذي عقده رسول الله ﷺ بين المهاجرين وبين أهل المدينة من المسلمين واليهود وغيرهم « أنه ما كان بين أهل هذه الصحيفة من حَدَثٍ أو شجار يُخافُ فَسادُه ، فإنّ مردّه إلى الله عزّ وجلّ وإلى محمد رسول الله » [2] ، وهذا صريح في أن النبي الكريم ــ بعد أن وضع هذا الدستور ــ كان الحكَم الفصل بين سكان المدينة الأصليين والقادمين إليها من المهاجرين ، فإليه وحده يردّون كل نزاع ، وهو قاضيهم الوحيد في كل خصومة .

والحقّ أن بساطة الحياة في ذلك المجتمع الناشئ لم تكن تستدعي في

---

١ انظر في دواوين العصر العباسي (النظم الإسلامية لحسن إبراهيم) ص ١٥٦ ــ ١٥٨ .

٢ سيرة الرسول لابن هشام ١/٣٤١ ــ ٣٤٢ وقارن بمجموعة الوثائق السياسية للدكتور محمد حميد الله ص ١ ــ ٧ . وهذه الصحيفة كانت بمثابة دستور للجماعة الإسلامية الأولى التي سماها رسول الله « أمة واحدة من دون الناس » ؛ والمراد أنها جماعة دينية قائمة بذاتها ، كما فهم الدكتور الريس في (النظريات السياسية الإسلامية) ص ١٠ هامش ١ .

المدينة نفسها كثيراً من القضاة ، وحسبُ القوم فخراً أن يكون قاضيهم في خلافاتهم القليلة المحدودة رسول الله وخاتم النبيين . على أن النبي عليه السلام كان ينيب عنه أحياناً أحد أصحابه لفضّ شيء من الخلاف ، ولا سيما حين يرسل بعضهم والياً على ناحية أعلنت خضوعها لحكومة الإسلام الأولى .

ومن ذلك أنه عليه السلام قلّد علياً قضاء اليمن ، ولم يختبره لعلمه به ، ولكن نبّهه على أدب القضاء [1] ، فقال : « إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضيَنّ حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول ، فإنه أحرَى أن يتبيّنَ لك القضاء » . قال عليّ : « فما زلت قاضياً ، وما شككْتُ في قضاء بعد » ! [2] فلا عجب إذا نبغ عليّ في الفُتْيا والقضاء ، ونبغ معه ستة آخرون من كبار الصحابة : عمر بن الخطاب ، وعبد الله بن مسعود ، وزيد بن ثابت ، وعبد الله بن عباس ، وعبدالله ابن عمر ، والسيدة عائشة أم المؤمنين . أما الذين اشتهروا بالقضاء والفُتْيا من الصحابة فبلغوا على عهد الرسول مئة وواحداً وثلاثين رجلاً وامرأة [3] ، ولم يكن عليه السلام يقلّد القضاء أحداً طلبه ، ولا سيما إن كان ضعيفاً لا يقدر على إقامة الحقّ ، فقد قال لأبي بردة بن أبي

---

١ الاحكام السلطانية لأبي يعلى ٤٦ .

٢ في (عون المعبود) ٣/٣٢٧ : « قال المنذري : وأخرجه الترمذي مختصراً ، وقال : حديث حسن » . وفي أول الحديث في (باب كيف القضاء ؟) من سنن أبي داوود : عن علي رضي الله عنه قال : « بعثني رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن قاضياً ، فقلت : يا رسول الله ، ترسلني وأنا حديث السن ، ولا علم لي بالقضاء ! فقال عليه السلام : إن الله سيهدي قلبك ، ويثبت لسانك . ثم علمه آداب القضاء بقوله الذي ذكرناه : «فاذا جلس بين يديك الخصمان فلا تقضين ... » الخ .

٣ النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ٢٤٩ . ويلاحظ أن إمام المفسرين الطبري يجوز قضاء المرأة في جميع الأحكام .

موسى الأشعري ورجلين من بني عمه : « إنّا والله لا نولّي هذا العمل أحداً سأله »[1] . وقال لأبي ذر الغفاري يوم سأله أن يستعملـه : « يا أبا ذر ، إنك ضعيف ، وإنها أمانة ، وإنها يوم القيامة خزي وندامة إلا من أخذها بحقها ، وأدى الذي عليه فيها »[2] . وقال بصورة عامة واعظاً مرشداً : « من ابتغى القضاء وسأل فيه الشفعاء وُكل إلى نفسه ، ومن أكره عليه أنزل عليه مَلَكٌ يسدّده »[3] .

وكان الرسول الكريم يفصل بين المتنازعين ببساطة تامة مبرّأة من أبّهة القضاة وكبرياء الحكّام ، فهو يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر ، ويصرّح لأصحابه بأنه لم يُؤْتَ علم الغيب ، فقد يختصم إليه رجلان منهم ، فلعلّ أحدهما ألْحَنُ بحجّته من أخيه ، فمن قضى له بشيء ليس حقاً له فإنما هي قطعة من النار ، فليأخذْها أو ليَدَعْها !

وكان يعلّم أصحابه أصول الدعوى ، وأساليب التظلّم والشكوى ، فعلى المدعي أن يبيّن الحق بالدليل ، وعلى خصمه إن أنكر أن يحلف اليمين « البيّنة على المدعي ، واليمين على من أنكر » . وإذا ما أصدر عليه السلام حكمه كان على المتخاصمين أن يسلّما به تسليماً ، فحكمه مقترن بالتنفيذ الفوري الذي لا حاجة معه إلى التمييز والاستئناف ، كما قال الله : « فلا وربّكَ لا يؤمنون حتى يحكّموك فيما شَجَرَ بينهم ثم لا يجدوا في أنفسهم حرَجاً مما قَضَيت ويسلّموا تسليماً »[4] .

وقصة الآية ، أو كما يعبّر المفسرون : « سبب نزولها » ، يلقي

---

١ مسند الإمام أحمد ٤/٤٠٩ .

٢ صحيح مسلم ، وقال النووي في شرح مسلم : « هذا أصل عظيم في اجتناب الولاية » .

٣ رواه أبو داوود والترمذي ، وقال : حديث غريب .

٤ النساء ٧٥ .

ضوءاً على ضروب النزاع التي كانت تقع بين المتخاصمين في حياته صلوات الله عليه ، فقد خاصم رجل من الأنصار الزبيرَ بن العوام عند النبي ﷺ في شراج الحرّة[1] التي يسقون بها النخل . فقال الأنصاري : سرّح الماء يمرّ ، فأبى عليه . فاختصما عند النبي ﷺ ، فقال رسول الله ﷺ للزبير : « اسقِ يا زبير ، ثم أرسل الماء إلى جارك » ، فغضب الأنصاري فقال : أنْ كان ابن عمتك ؟ ! فتلوّن وجه رسول الله ﷺ ثم قال : « اسقِ يا زبير ، ثم احبس الماء حتى يرجع إلى الجُدُر »[2] !

ومن ذلك أنه كان لسمرة بن جندب عَضيدٌ[3] من نخل في حائط[4] رجل من الأنصار ، ومع الرجل أهله ، فكان سمرة يدخل إلى نخله فيتأذى به ، ويشق عليه ، فطلب إليه أن يبيعه فأبى ، فطلب إليه أن يناقله فأبى ، فأتى النبي ﷺ فذكر له ذلك له ، فطلب إليه النبي ﷺ أن يبيعه فأبى ، فطلب إليه أن يناقله فأبى ، ثم رغّبه أن يهبه له والله يثيبه أكرم مثوبة ، فأبى ، فقال له عليه السلام : « أنت مُضارّ ! » ثم قال للرجل الأنصاري : « اذهب فاقلع نخله »[5].

ولم يكن السجن معروفاً في عهد الرسول ولا في عهد أبي بكر ،

---

١ الحرة : بفتح الحاء المهملة : الحجارة السود ، يراد بها هنا مسايل الماء .

٢ رواه البخاري في « صحيحه » في باب سكر الأنهار من كتاب الشرب . وراجع فتح الباري ٥/٢٣ .

٣ العضيد : النخل لم يبسق ولم يطل . قال الأصمعي : إذا صار للنخلة جذع يتناول منه المتناول فتلك النخلة العضيدة ، وجمعه : عضيدات . قال الخطابي : « في رواية أبي داوود : عضد ، وإنما هو عضيد » .

٤ الحائط هنا : البستان .

٥ رواه أبو داوود في باب القضاء ، من طريق أبي جعفر بن علي المعروف بالإمام الباقر . انظر عون المعبود ٣/٣٥٢ . قال الخطابي : « وفيه من العلم : أنه أمر بإزالة الضرر عنه ، وليس في هذا الخبر أنه قلع نخله ، ويشبه أن يكون إنما قال ذلك ليردعه عن الإضرار» .

وإنما كان المتهم يُحبس في المسجد ويلازمه خصمه أو نائب عن خصمه لئلا يحاول الفرار ، وغاية الرسول من ذلك منع المتهم من الاختلاط بغيره . وإن أصاب المتهم حداً من حدود الله [1] أقيم عليه فوراً دون ريث ولا إبطاء . وقد أصبح السجن حبساً للمجرمين في عهد عمر ابن الخطاب .

وقد أسند أبو بكر لعمر مهمة القضاء من غير أن يلقبه بالقاضي ، فظل عامين كاملين لا يأتيه خصمان لما عرف الناس عنه من الشدة والحزم . ولما تولى عمر الخلافة آنس الحاجة إلى تعيين بعض القضاة في الولايات والأمصار ليفصلوا بين الناس في قضايا النزاع ، وربما ازدادت القضايا تبعاً لازدياد الاختلاط بين العرب وسكان البلاد المفتوحة ، فولّى شُرَيحاً الكندي قضاء الكوفة ، وعثمان بن قيس بن أبي العاص قضاء مصر ، وأبا موسى الأشعري قضاء البصرة .

وإلى هذا الأخير — أبي موسى الأشعري — كتب رسالته المشهورة التي استوفى بها شروط القضاء ، وبيّن أحكامه ، فكانت دستوراً للمرافعة والقضاء ، وقد جاء فيها : « وآسِ بين الناس في وجهك ومجلسك وعدلك حتى لا يطمع شريف في حَيْفك ، ولا ييأس ضعيف من عدلك . البيّنة على من ادعى ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً . ولا يمنعك قضاءٌ قضيته بالأمس فراجعت فيه عقلك ، وهُديت فيه لرشدك أن ترجع إلى الحق ، فإن الحقّ قديم ، ومراجعة الحق خير من التمادي في الباطل ! » [2] .

---

١ المراد بالحدود زواجر وضعها الله للردع عن ارتكاب ما حظر ، وترك ما أمر . انظر الأحكام السلطانية ١٩٧ .

٢ قارن البيان والتبيين ٢/٢٣ بأحكام الماوردي ٦٨ .

وقد علق ابن قيم الجوزية على هذه الرسالة بقوله : « وهذا كتاب جليل القدر تلقاه العلماء بالقبول ، وبنوا عليه أصول الحكم والشهادة والحاكم »[1] .

وكان القاضي في عهد عمر يجلس للحكم في بيته ، ثم أضحى يعقد جلساته في المسجد ، وكان يقوم بنفسه بتنفيذ الأحكام ، ويطالب بتنفيذها فوراً أسوة بالرسول الكريم ، وكانت للقضاء حرمته واستقلاله وإن كان رمزاً للبساطة لا يستخدم حتى سجلاً لتدوين الأحكام .

وظل القضاء مستقلاً لا يتأثر بالأحزاب حتى في عهد بني أمية ، وإنما بدأ التأثر بميول الدولة الحاكمة في العصر العباسي ، فكان العلماء يتورعون عن منصب القضاء لئلا يغضبوا الله برضى الخلفاء . والعباسيون هم الذين ابتدعوا نظام « قاضي القضاة » وهو في نظر بعض الباحثين بمثابة وزير العدل اليوم[2] ، إذ كان يعيّن للأقاليم قضاة ينوبون عنه ، بينما يقيم هو في حاضرة الخلافة . ومن المعروف أن أول قاضٍ للقضاة هو أبو يوسف مؤلف كتاب الخراج ، وصاحب الإمام أبي حنيفة ، وقاضي الرشيد المشهور . ويعزى إلى أبي يوسف أنه أول من ميّز العلماء والقضاة بزيّ خاص ، وأحاطهم بكثير من مظاهر الإجلال في عيون الناس . وتقاضى هؤلاء القضاة رواتب من الدولة اختلفت مقاديرها باختلاف الزمان والبيئات[3] .

---

١ اعلام الموقعين ١/٩٨ طبعة فرج الكردي.

٢ النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ٢٥٤ .

٣ فرض عمر لقاضيه على الكوفة شريح مئة درهم شهرياً مع مؤونته من الحنطة . وفي الدولة الأموية ازدادت موارد الدولة فازدادت رواتب القضاة. وأصبح راتب القاضي في عهد مروان آخر خلفاء بني أمية عشرة دنانير في الشهر . وفي عهد الفاطميين أمسى راتب القاضي ١٢٠٠ دينار عدا المؤونة .

وفي العصر العباسي فرقوا بين نوعين من القضاء : أحدهما خاص ، والآخر عام . أما القضاء الخاص فمقصور على النظر فيا تضمنه ، كالحكم بالإقرار دون البيّنة ، أو الديون دون قضايا الزواج ، أو مقدار من المال [1] . وأما القضاء العام فيفصل من يتولاه في المنازعات ، ويستوفي الحقوق ، ويثبت الولاية لمن كان ممنوعاً من التصرف ، وينظر في الأوقاف ، وينفذ الوصايا على شروط الموصي فيا أباحه الشرع ، ويقيم الحدود على مستحقيها ، وينظر في مصالح عمله ، من الكفّ عن التعدّي في الطرقات والأفنية ، ويتصفح شهوده وأمناءه ، ويختار النائبين عنه من خلفائه [2] .

وجُلّ كتب الفقه تعقد باباً « لأدب القاضي » خلاصته : أن القاضي لا يقضي وهو غضبان [3] ، ولا جائع ولا عطشان ، ولا يقضي إذا غلبه النعاس ، أو أقلقه المرض ، « لأنه يحتاج إلى الفكر ، وهذه الأعراض تمنع صحة الفكر ، فتخلّ بالقضاء » [4] .

ولاية المظالم

وهذه الولاية — وإن كانت من صور القضاء — أهمّ منه شأناً ، وأعمق أثراً ، فهي — كما قال ابن خلدون : « وظيفة ممتزجة من سطوة السلطنة ونَصَفَة القضاء ، وتحتاج إلى علوّ يد ، وعظيم رهبة

---

١ أحكام أبي يعلى ٥٢ .

٢ نفسه ٤٩ – ٥٠ .

٣ « لا يقضي القاضي وهو غضبان » حديث شريف .

٤ انظر مثلا « الاختيار شرح المختار » ، المسمى بالاختيار لتعليل المختار لعبد الله بن محمود بن مودود الموصلي الحنفي ١/٢٥٧ .

تقمع الظالم من الخصمين وتزجر المعتدي ... وكان الخلفاء الأولون يباشرونها بأنفسهم إلى المهتدي من بني العباس »[1] .

ولا نجد في عصرنا شيئاً أقرب إلى هذه الولاية من مجلس الدولة أو المحاكم العليا التي تنشئها الدولة في ظرف معيّن ، لأن اختصاصاتها تفوق اختصاصات القضاء في أمور كثيرة أهمها[2] :

١ً ـ النظر في الشكاوى التي يرفعها أفراد الرعية على الولاة والحكام إذا انحرفوا عن طريق الحق والعدل .

٢ً ـ النظر في جور العمال فيما يجتبونه من الأموال .

٣ً ـ النظر في كتاب الدواوين ، لأنهم أمناء المسلمين على بيوت الأموال فيما يستوفونه ويُوفونه .

٤ً ـ النظر في تظلّم المرتزقة إذا نقصت رواتبهم أو تأخر دفعها لهم .

٥ً ـ ردّ ما غَصَبَتْهُ أيدي الظَّلَمة على المستضعفين المظلومين .

٦ً ـ الإشراف على الأوقاف العامة والخاصة ، لتجري على سُبُلها ، وتمضي على شروط واقفيها .

٧ً ـ تنفيذ ما وقف من أحكام القضاة والمحتسبين ، لأن والي المظالم أقوى منهم يداً ، وأنفذ أمراً .

٨ً ـ مراعاة إقامة الشعائر والعبادات : كالجمع ، والأعياد ، والحج ، والجهاد .

٩ً ـ إنزال عقوبة التأديب بعمال الدولة من كبار الموظفين .

١٠ً ـ تأخير البتّ بالقضية عند اشتباهها إمعاناً في الكشف عن أسبابها وظروفها .

---

١ مقدمة ابن خلدون ٢٤٦ .

٢ انظر تفصيلها في أحكام أبي يعلى ٦١ – ٦٤ .

وقد يلخّص هذه الفروق العشرة قول أبي يعلى : « إن لناظر المظالم من فضل الهيبة وقوة اليد ما ليس للقضاة في كف الخصوم عن التجاحد ، ومنع الظلمة من التغالب والتجاذب »[1] .

ولذلك شرطوا لوالي المظالم « أن يكون جليل القدر ، نافذ الأمر ، عظيم الهيبة ، ظاهر العفة ، قليل الطمع ، كثير الورع : لأنه يحتاج في نظره إلى سطوة الحُماة ، وتثبّت القضاة ، فاحتاج إلى الجمع بين صفتي الفريقين »[2] .

ويستشهدون بحادثة الشِّرْب التي وقعت بين الزبير بن العوام ورجل من الأنصار على نظر رسول الله ﷺ في المظالم ، مثلما استشهدوا بالحادثة نفسها على أنه عليه السلام كان أول القضاة : وليس ذلك بمستغرب ، فإن التمييز بين هاتين الصورتين من صور القضاء لم يعرف إلا بعد العصرين النبوي والراشدي .

ومع أن علياً كرم الله وجهه جلس للمظالم ، لم يعرف عنه أنه أفرد لسماع الشكاوى وقتاً معيناً ، أو جعل لمجلسه ذاك نظاماً خاصاً ، وإنما كان منه ذلك ضرباً من القضاء العالي احتذاه الحكام المسلمون . وإنما احتاج علي إلى النظر بنفسه في ظلامات الرعية « حين تأخرت إمامته ، واختلط الناس فيها ، وتجوّروا »[3] .

ثم تجاهر الناس بالظلم ، فمسّت الحاجة إلى ولاية المظالم ردعاً

---

١ الأحكام السلطانية لأبي يعلى ٦٣ .

٢ نفسه ٥٨ .

٣ أحكام الماوردي ٧٣ . والمراد من قوله « تجوروا » : مالوا إلى الجور وطلبوه . ويضرب الماوردي (ص ٧٤) مثلا على نظر علي في المظالم حادثة المرأتين في الولد ، كل منهما تدعيه ، فقضى بقضاء سليمان بن داوود عليهما السلام ، إذ دعا بسكين ليشقه بينهما نصفين ، فقالت إحداهما من هول ما ترى : إنه ابني ، فكانت أمه حقاً !

للأقوياء الظالمين ، فكان عبد الملك بن مروان أول من جلس مجلساً «رسمياً» للنظر في شكاوى المتظلمين . بيد أنه كان يحيل ما يشكل عليه إلى قاضيه أبي إدريس الأزدي ، فكان أبو إدريس هو المباشر ، وعبد الملك هو الآمر .

«ثم زاد من جور الولاة ، وظلم العتاة ، ما لم يكفّهم عنه إلا أقوى الأيادي ، فكان عمر بن عبد العزيز أول من ندب نفسه للمظالم ، وردّ مظالم بني أمية على أهلها ، ثم جلس لها خلفاء بني العباس جماعة»[1] .

وكان والي المظالم يعقد لمجلسه يوماً معروفاً ، ولا يستكمله إلا بحضور جماعات خمس :

١ً ـ الحُماة والأعوان للقبض على من يحاول الفرار إن ثبتت إدانته .
٢ً ـ القضاة والحكام ، لاستلام ما يثبت عندهم من الحقوق .
٣ً ـ الفقهاء ليرجع إليهم فيما أشكل .
٤ً ـ الكتّاب ، ليسجلوا ما جرى بين الخصوم ، وما توجّه لهم أو عليهم من الحقوق .
٥ً ـ الشهود ، لإثبات ما عرفوا عن الخصوم ، وما أمضاه والي المظالم من الأحكام[2] .

ولا ريب أن نظم القضاء قد أصابت حظاً كبيراً من التطور ، حتى ساغ للفقهاء أن يضعوا له كل هذه القيود والشروط . ولا ريب أن فقهاء الإسلام ـ وهم يؤصّلون تلك الأصول ـ كانوا يصغون إلى صوت القرآن يتعالى من قلوبهم قبل ألسنتهم ، ويهيب بهم : «وإذا حكمتم

١ الأحكام السلطانية (لأبي يعلى) ٥٩ .
٢ نفسه ٦٠ .

بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نِعِمّا يعظكم به ، إن الله كان سميعاً بصيراً » .

الحِسْبة

ومن صور القضاء في الإسلام : الحِسْبة ، وهي أمر بالمعروف إذا ظهر تركه ، ونهي عن المنكر إذا ظهر فعله ، ويقوم المحتسب بهذه الوظيفة فرضاً متعيّناً عليه لا نافلةً يتطوع بها متى شاء ، فليس له أن يتشاغل عن هذه الوظيفة بغيرها ، وهو مأجور عليها براتب يقبضه من بيت المال [1] .

ولئن كانت ولاية القضاء تفض النزاع المرتبط بالدين بوجه عام ، وولاية المظالم محكمةً عليا لتأديب كبار الموظفين ، فان الحسبة واسطة بين الولايتين ، وأحكامها واسطة بين أحكامهما .

أما موافقتها للقضاء فمن زاويتين : إحداهما جواز الاستعداء فيها على المستَعْدَى عليه في حقوق الناس ، إذا تعلقت ببَخْسٍ أو تطفيف في الكيل والميزان ، أو غش أو تدليس في المبيعات والأسعار ، أو مَطْل في الدين وتسويف رغم القدرة على الأداء : لأن في هذا كله ضرباً من النهي عن المنكر ، وتصدياً لإزالته من المجتمع الإسلامي القائم على مكارم الأخلاق . والزاوية الأخرى أن لكل من المحتسب والقاضي إلزام المدعى عليه الخروج من الحق الذي عليه ، لأن في تأخير الحقوق منكراً لا بدّ من إزالته .

لكنّ الحسبة قاصرة عن أحكام القضاء في الدعاوى الخارجة عن

---

١ أحكام الماوردي ٢٣١ .

ظواهر المنكرات ، كما في العقود والمعاملات ، ولا تتناول إلا الحقوق المعترف بها ، فليس للمحتسب أن يسمع بيّنة على إثبات حق ، ولا أن يحلّف يميناً على نفي حق ، بينما يسمع القاضي البينات ويحلف الخصوم إن شاء . وفي الحسبة – مع ذلك – من شدّة الرهبة وقوة الصراحة ما ليس في القضاء ، ولذلك اشترطوا أن يكون المحتسب ذا رأي وصرامة وخشونة في الدين وعلم بظواهر المنكرات [1] .

وتشبه الحسبة ولاية المظالم في استقرار موضوعهما على الرهبة والقوة والصرامة ، وفي تطلّع كل منهما إلى إنكار البغي والعدوان . بيد أن النظر في المظالم موضوع لما يعجز عنه القضاة ، والنظر في الحسبة موضوع لما يترفع عنه القضاة . وإذا جاز لوالي المظالم أن يحكم فان والي الحسبة يأمر وينهى من غير أن يحكم . وإنما الحسبة على هذا كله أمر بالمعروف ونهي عن المنكر [2] .

ويبدو أن عمر بن الخطاب – بصرامته المعروفة – كان أول محتسب في الإسلام ، إذ رأى جمّالاً يقسو على جمله ، فقال له : « حمّلت جملك ما لا يطيق » . بل لعلّ رسول الله ﷺ هو أول المحتسبين ، فإنه – على وداعته ولطفه وإيناسه – كان شديداً في الحق ، لا يخاف في الله لومة لائم ، ولا يسكت على منكر ، ولا يقصر لحظة في الدعوة إلى المعروف [3] .

ولا ينبغي أن يقصر الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر على حقوق الله

---

١ قارن بأحكام أبي يعلى ٢٦٩ .

٢ انظر في المصدر نفسه ٢٦٨ – ٢٧١ تفصيل التشابه والاختلاف بين الحسبة والقضاء وولاية المظالم .

٣ النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ٢٧٠ .

وما حدّه من حدود ، بل يشملان في الحسبة حقوق البشر ، والحقوق المشتركة بين الله وعباده . فكما ينظر المحتسب في مراعاة الأحكام الشرعية ، ويسهر على إقامة الحدود على مستحقيها ، تمتدّ سلطته إلى الإشراف على الأسواق ، فيتفقد اللحوم[1] ، والمآكل ، والمطبوخات ، ويزيل ما برز من الحوانيت فعاقَ نظام المرور[2] ، وقد تطورت الحسبة بتطور البيئات ، فكانت لها في الأندلس خطة تسمى « خطة الاحتساب » ، وكان لها في عهد الفاطميين نواب يطوفون في الأسواق ، ويعاقبون فوراً من يرتكب المخالفات[3] ، ويستعينون بالشرطة لتنفيذ ما يرونه مناسباً من الأحكام .

٤ ـ البريد والشرطة

البريد

ذهب قوم إلى أن « البريد » لفظ فارسي معرّب ، أصله بلغة الفرس « بريده دم » ومعناه : مقصوص الذنب ، لأن الفرس كانوا يقصّون لبغال البريد أذنابها تمييزاً لها عن غيرها من الدواب الأخرى[4] ، ثم أطلقوا البريد تجوزاً على الرسول . وهذا التفسير قائم على أن نظام البريد يرجع إلى أكاسرة الفرس الذين وضعوه وحسنوه وأحكموه . بيد أن الروم عرفوا أيضاً نظام البريد وعُنوا بأمره وأصلحوه ، ومن

١ ألزموا البائع أن يكتب ورقة بسعر مبيعاته (انظر المدخل في تاريخ الحضارة العربية) ص ٤٠ .
٢ النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ٢٧١ .
٣ الحضارة العربية ٤٠ .
٤ صبح الأعشى ١٤/ ٢٧٠ .

الصعب في هذه العجالة تحقيق مبدإ وجوده في العالم[1] ، وإنما احتاج العرب إليه واستخدموه ونظّموه ، سواء أنقلوه عن الفرس أم البيزنطيين. ثم حاولوا أن يجدوا له في العربية اشتقاقاً ، فقيل : إنه من بَرَدَ أو أبرد بمعنى أرسل ، كما في قولك : بردت الحديد ، إذا أرسلت منه ما يخرج منه[2] . وهذا الاشتقاق ، لو صحّ ، لا ينفي أن العرب في نظام البريد مقلدون .

وأول من وضع نظام البريد في الإسلام معاوية بن أبي سفيان الذي اقتبسه من الروم أثناء حكمهم الشام[3] ، وقد أصدر أوامره بوضع الخيل المضمرات في عدة أماكن ، فإذا وصل صاحب الخبر المسرع إلى مكان منها وقد تعب فرسه ، ركب غيره فرساً مستريحاً ، وكذلك يفعل في المكان الآخر حتى يصل بسرعة . وربما اضطروا إلى أخذ الدواب بالسخرة إذا لم تتوافر[4] . ثم أتم عبد الملك بن مروان عمل معاوية في تنظيم البريد ، فأحكمه وأعطاه طابعه النهائي ، وأمسى يدعى عند العرب « جناح المسلمين »[5] .

وكان عبد الملك — لحرصه على البريد وشدة تعلقه به — يوصي رجاله بحمل البريد في أي ساعة من ليل أو نهار « فربما أفسد على القوم سنةً حبسُهُمُ البريدَ ساعةً »[6] ! ثم أصبح البريد في العصر العباسي

---

١ يحتمل بعضهم أن تكون لفظة البريد « لاتينية » Veredus بمعنى الخيل . انظر Encyclopédie de l'Islam , I , 675 . (art. Barid) وقارن بكتاب سوفاجيه Sauvaget , La poste aux chevaux , Paris 1941 .

٢ النظم (لحسن إبراهيم) ١٨٤ .

٣ الفخري في الآداب السلطانية ١٤٨ وقارن بصبح الأعشى ١٤/٣٦٨ .

٤ طبقات ابن سعد ٥/٢٧٦ .

٥ صبح الأعشى ٤/٣٧٠ .

٦ قارن بالنظم (لحسن إبراهيم) ١٨٥ .

شبيهاً بقلم المخابرات في وزارة الدفاع الآن ، إذ يراقب صاحبه العمال ، ويتجسس على الأعداء ، وأنشئ له ديوان كبير مزوّد بمحطات على طول الطريق ، و « بدّالات » من الدواب والراكبين على مسافة كل فرسخين . وكان عامل البريد يكتب إلى المراكز عن معاملة الوالي للرعية ، وغلاء الأطعمة ، وزيادة الأسعار ، وأمور الخراج ، ويشرف بنفسه على طرق البريد ومحطاته ، ويجمع الرسائل ، وينظمها ، ثم يقدمها إلى الخليفة أو الوزير [1] . وربما استعان الخليفة أحياناً بصاحب البريد لرسم خطة الحرب ، والوقوف على أفضل الطرق لمباغتة عدو أو إنشاء كمين . لذلك كان الخليفة أبو جعفر المنصور يرى أن أركان الملك أربعة ، لا يصلح الملك إلاّ بهم ، كما أنّ السرير لا يصلح إلا بأربعة قوائم ، وأهمهم في نظره : صاحبُ بريد يكتب إليه بخبر القاضي ، وصاحب الشرطة ، وصاحب الخراج [2] !

ومن أمارات اهتمامه بالبريد وعنايته به أنه كان إذا صلى المغرب وافاه صاحب البريد بما حدث في بياض النهار ، وإذا صلى الصبح كتب إليه بما جرى في سواد الليل ، وقد مكّنه هذا الاطلاع الدقيق على أحوال البلاد من الإشراف بنفسه على شؤون الرعية ، وإعادة الحق إلى نصابه ما استطاع إلى ذلك سبيلاً .

ولما أرسل المعتصم لحرب الزّطّ بالبصرة عُجَيْفَ بن عنبسة ، أمره بترتيب الخيل في كل سكة من سكك البُرُد تركض بالأخبار ، فكان

---

1 المدخل في تاريخ الحضارة العربية ٣٧ .

2 تقول الرواية : « أما أحدهم فقاض لا تأخذه في الله لومة لائم ، والآخر صاحب شرطة ينصف الضعيف من القوي ، والثالث صاحب خراج يستقصي ولا يظلم الرعية ، فإني عن ظلمها غني ، والرابع ... ثم عض على إصبعه السبابة ثلاث مرات ، يقول في كل مرة : آه آه ! قيل له : ومن هو يا أمير المؤمنين ؟ قال : صاحب بريد يكتب إلي بخبر هؤلاء على الصحة » ! !

الخبر – كما ذكر الطبري [1] – يخرج من لدن عجيف بالبصرة فيصل من يومه إلى المعتصم ببغداد !

ويبدو أن نظام البريد في عهد المماليك قد بلغ الذروة في الإحكام والإتقان ، إذ عرفوا – ولا سيما في عصر بيبرس – البريد الجوي بواسطة الحمام الزاجل ، ونظموا للبريد البري شبكة من الخطوط . وكان للبريد الجوي أبراج بقلعة الجبل [2] إذا نزل بها الحمام نقل البرّاج ما على جناحه إلى حمامة أخرى توصله إلى المرحلة التالية . وكان للبريد البري مراكز تتوافر فيها المياه ، قد جهّزت بكل ما يحتاجه المسافر من علف وزاد .

الشرطة

كان عمر بن الخطاب أول من أدخل نظام « العَسَس » أو حراس الليل ، ثم نُظمت الشرطة في عهد علي بن أبي طالب ، وسُمّي رئيسها « صاحب الشرطة » [3] ، وكانت الغاية من وضعها – في البداية – مساعدة القاضي في إثبات التهم ، ومساعدة الحكومة في تنفيذ الأحكام [4].
وإنما بدأت الشرطة تنفرد عن القضاء وتستقل بالنظر في الجرائم على عهد هشام بن عبد الملك (١٠٥ – ١٢٥ هـ) الذي أنشأ نظاماً وسطاً بين شرطة الأمن وشرطة الجيش سماه « نظام الأحداث » .

---

١ تاريخ الطبري ، في حوادث سنة ٢٢٠ .
٢ هذه القلعة منفصلة من جبل المقطم شرقي القاهرة ، أنشأها الملك الناصر صلاح الدين سنة ٥٧٢ هـ . انظر النجوم الزاهرة ٦/٥٤ .
٣ النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ١٩٠ .
٤ قارن بتاريخ الحضارة العربية ٤٠ .

وكانت لهذه الشرطة مكانة رفيعة ، فقد نزهوها وقلدوها كبار القواد وعظماء الخاصة من مواليهم ، وعظمت نباهتها في دولة بني أمية بالأندلس ، وانقسمت إلى شرطة كبرى وشرطة صغرى . فالكبرى تضرب على أيدي الزعماء وعلى أيدي أقاربهم في الظلامات . والصغرى تحكم في الرعاع وعامة الناس . وكانت ولاية الشرطة للأكابر من رجالات الدولة ترشيحاً للوزارة والحجابة [1] .

وكانوا يطلقون على صاحب الشرطة لقب « صاحب الليل » أو « صاحب المدينة » لأنه يحفظ النظام ، ويساعد الوالي على استتباب الأمن في المدينة ، ويقبض على الجُناة إذا عاثوا فساداً في الليالي الحالكات .

* * *

ومن خلال فصول هذا الباب ، اتضحت للقارئ بلا ريب معالم النظم السياسية والإدارية في الإسلام ، بطابعها الأصيل ، ومنزعها الاجتماعي الصريح ، وقيامها على أسس العدل بين الحكام والمحكومين . ولا يعيبها أنها في عصر الرسول وعصر الراشدين بدأت بالغة البساطة ، بل يرفع قيمتها ويزيد مكانتها في عيون الباحثين أن معظم نواها — إن لم نقل « كله » — نشأ في عهد الوحي ، ثم أصابه ما يصيب النبتة الجديدة : تنبت ثم تهيج ، ثم تخرج من كل زوج بهيج !!

---

١ انظر مقدمة ابن خلدون .

الباب الرابع

النظم المالية والاقتصادية

الفصل الأول

لمحة تاريخية

عن ميزانية الدولة في العصر الاسلامي

يقول دوزي Dozy : « خلال النصف الأول من القرن السابع كان كل شيء سائراً في طريقه ، في كل من الامبراطوريتين البيزنطية والفارسية ، وضُرب المثل في فخامة عاصمتيهما ، وتدفقت إلى خزائن ملوكهما مبالغ هائلة مما جُبي من الضرائب ، إلا أنهما كانتا ترزحان تحت أعباء نظام حكم استبدادي ساحق » . ثم يقول : « وفي هذا الوقت بالذات بدأت حركة الفتوح الإسلامية فقضت في لحظة على الامبراطورية الفارسية التي غدت متعفنة ينخر فيها الفساد ، كما انتزعَتْ من خلفاء قسطنطين أجملَ أقاليمهم »[1] .

فلنتتبعْ الخطوات التي مرّت بها هذه الدولة الإسلامية بعد أن خلفت الامبراطوريتين وأقامت حضارتها على أنقاض تينك الحضارتين .

---

(1) Cité par Broune, A Literay History of Persia, 1, V, 185.

من المعلوم أن هذه الدولة تكوّنت بصورة رسمية على أثر هجرة الرسول إلى المدينة سنة ٦٢٢ م ، فكان فتح المدينة إذن أول فتح إسلامي ، وربما كان على الحقيقة أجل الفتوح جميعاً ، لأنه كان حجر الأساس للدولة الإسلامية [١] ، ولقد ترك المهاجرون معظم أموالهم وأملاكهم في مكة ، ووجدوا من ترحيب إخوانهم الأنصار بهم ما أنساهم فراق البلد الحبيب ، واشتغل بعضهم في المدينة بالزراعة لتحصيل موارد رزقهم ، ولكنهم ما لبثوا أن دعوا إلى القتال ، حتى كادت الغنائم تشكّل في البداية أكثر مواردهم ، وحتى النبي الكريم الذي كان يمثّل شخصية الدولة المعنوية نمّى أول ما نمّى ماليّة الدولة عن طريق الفتوح والمعارك ، وما يكون فيها من غنائم وفيرة .

فأول غنيمة غنمها المسلمون كانت بعضَ إبلٍ لقريش محمّلة أدَماً وتجارة ، وذلك في مكان يُقال له نخلة بين مكة والطائف [٢] ، وقد أصابت هذه الغنيمةَ طليعة استكشافية أو سرية قليلة العدد وجهها عليه السلام ترصّداً لأخبار قريش في جمادى الآخرة من السنة الثانية للهجرة .

وتبعت ذلك في شهر رمضان من السنة الثانية نفسها غنائم بدر الكبرى وكانت كثيرة وفيرة السلاح والمال ، وهي التي فصّلت أمرها سورة الأنفال .

وينقض يهود بني قينقاع بعد شهر واحد من بدر (في شوال) العهد الذي عاهدهم عليه رسول الله أولَ مقدمه المدينة ، واعترف لهم فيه بأنهم (أمّة من دون الناس) ، فيجليهم النبي إلى أذرعات من بلاد الشام ، ويغنم المسلمون كثيراً من أموالهم ، ولا سيما الذهب الخالص

---

١ الخراج والنظم المالية (للريس) ص ٩٢ .

٢ تاريخ الطبري ٢/٢٦٢ – ٢٦٤ .

الذي كانوا يصنعون منه الحليّ ، لأنهم كانوا يحترفون الصياغة [1] .

ونستخلص من « سيرة ابن هشام » أن أول أرض ملكها النبي صارت إليه على سبيل الوصية من حبر يهودي من بني النضير يقال له مُخَيْرِيق اعتنق الإسلام ، فإنّ مخيريق هذا لمّا كان يوم أحد قال لأبناء ملّته السابقة : « يا معشر يهود ، والله إنكم لتعلمون أنّ نصر محمد عليكم لحقّ » . فقالوا : إن اليوم يومُ السبت . قال : لا سبت لكم . وأخذ سيفه وعدّته ، ثم قال لمن خلفه : « إن أُصِبْتُ فمالي لمحمدٍ يصنع فيه ما يشاء » . ثم دنا من النبي وما زال يقاتل إلى جانبه حتى قُتل . وكانت أمواله سبع حدائق — أو سبعة حوائط كما يقول العرب — هي : الميثَب ، والصافية ، والدّلال ، وحُسْنَى ، وبرقة ، والأعواف ، والمَشْربة » . وأبى الرسول على عادته أن يبقيها لنفسه أو يردّها على أهل بيته ، فقد أنفقها جميعاً صدقات على المحتاجين من المسلمين ، وكانوا كثيرين في ذلك الحين [2] .

ومن « فتوح البلدان » للبلاذري نعرف أن أول أرض افتتحها رسول الله كانت أرضَ بني النضير من اليهود [3] . فإنهم بعد محالفتهم قريشاً ، وبعد تحريضهم على اغتيال الرسول ، ومحاولتهم قتله ، يوم ذهب يطلب معونتهم في دية قتيلين ، أمرهم بالجلاء وحاصرهم خمس عشرة ليلة طلبوا على أثرها أن يصالحوه ، ورضوا بالخروج من بلدهم بعد ستة أشهر من وقعة أحُد على أن لهم ما حملت الإبل ما عدا الحلْقة وسائر السلاح . وأقرّهم النبي على هذا فخلّصت أرضهم كلها لبيت

---

١ الكامل ٢/٥٢ .

٢ قارن الكامل ٥٢ بالماوردي (أحكام) ١٣٣ .

٣ فتوح البلدان ٢٨ .

المال الإسلامي ، إلا ما كان ليامين بن عُمَيْر وأبي سعد بن وهب فإنهما أسلما فأحرز إسلامهما أموالهما ، كما هي القاعدة الإسلامية . وقد قسم النبي يومئذ ما سوى الأرضين من أموال القوم على المهاجرين الأولين دون الأنصار ، إلا سهل بنَ حُنَيْف وأبا دُجانة سِماكَ بنَ خَرَشة فإنهما وصفا للنبي فقرهما فأعطاهما [1] . وفي هذا نزلت آية من سورة الحشر : « كيلا يكون دولةً بين الأغنياء منكم » .

ومن الكامل (لابن الأثير) [2] نعرف أن غزوة الخندق أو غزوة الأحزاب تقع في شوال من السنة الخامسة بتأليب من يهود بني النضير ، الذين جاؤوا من خيبر إلى مكّة لتحريض قريش وغطفان على قتال المسلمين . وغنم المسلمون يوم الأحزاب ما لا تدرك العبارة وصفه من الأموال والأسلحة . وبعد عودة قريش يخرج المسلمون في ذي العقدة لمحاربة بني قريظة الذين خانوا العهد ونقضوه ، وينتهي القتال بنزول القُرَظيين على حكم سعد بن معاذ الذي قضى بقتل المقاتلة وتقسيم الأموال . ولما أخرج النبي يومذاك خُمُس الغنائم كان للفارس ثلاثة أسهم : للفرس سهمان ولفارسه سهم واحد ، وللراجل سهم واحد .

ويعقد النبي صلح الحديبية مع قريش في ذي القعدة من السنة الخامسة ، ثم يتفرغ لقتال اليهود الذين ظلوا يتآمرون عليه ويؤلبون الأعداء عليه ، فيغزو يهود خيبر في المحرم من السنة السابعة ويحاصرهم شهراً كاملاً [3] ، ويفتح عنوةً حصونهم كلها : ناعماً ، وشَقّاً ، والنّطاة ، والكتيبة ، والصعبَ بن مُعاذَ إلا الوطيح والسُّلالم فيفتحها

---

١ أحكام الماوردي ١٦١ .

٢ الكامل (لابن الأثير) ٦٧/٢ .

٣ فتوح البلدان ٢٩ .

صلحاً بعد حصار طويل . لذلك جعل عليه السلام الحصنين الأخيرين وقفاً ، بينما وزّع على أهل الحديبية ما في الحصون الباقية من مال وطعام وحيوان ولا سيما حصن الصعب بن معاذ الذي كان يمتلئ بالخيرات الوفيرة . وكانت عدّةُ أهل الحديبية يومذاك ألفاً وأربع مئة ، بينهم مئتا فارس : فأعطى الفرسان ست مئة سهم ، ثلاثة لكل منهم ، وللرجالة ألفاً ومئتي سهم بحسَب عدّتهم لكل رجل سهم ، ثم دفع رسول الله بأرض خيبر ونخلها إلى أهلها مقاسمةً على النصف مما يخرج من الثمر والحب [1] ، وولّى عليهم عبد الله بن روّاحة ، وظلوا على هذا حياة رسول الله وحياة أبي بكر وصدراً من خلافة عمر .

وبُعَيْد هذا الفتح يصالح أهل فَدَك رسول الله على أن له نصفَ أرضهم ونخيلهم ، ولهم النصف الآخر ، فكان نصفُ فَدَك خالصاً لرسول الله لأنه لم يُوجَف عليه بخيل ولا ركاب . وكان يصرف ما يأتيه منه إلى أبناء السبيل ، ثم صار بعده من صدقاته ، كما يقول البلاذري في فتوح البلدان [2] .

وفي السنة السابعة أيضاً يصالح رسول الله أهلَ وادي القرى بعد أن فتح بلادهم عنوةً على أن يترك في أيديهم أرضهم ونخيلهم ويقاسمهم كما قاسم أهل خيبر . فلما سمع أهل تَيْماء بأنباء هذا الفتح صالحوا النبي على الجزية [3] .

وفي رمضان من السنة الثامنة يفتح عليه السلام مكّة ، فيمنّ على أهلها بالحرية والأموال ، ولا يقسم أموالها ولا يغنم منها شيئاً . ثم في

---

1 نفسه ٢٩ .

2 فتوح البلدان ٣٧ .

3 نفسه ٤١ – ٤٢ .

شوال من تلك السنة ينتصر المؤمنون في غزوة حنين بعد قتال مستميت مع قبيلة هوازن ، فيغنمون الأموال ، ويعفو الرسول عن السبي ، ويتأسى به المسلمون في العفو عما بأيديهم من السباء [1] .

وفي رجب من السنة التاسعة (٦٣١م) يعلم الرسول بأن هرقليوس الثاني ملك الروم عازم على قصده ، فيأمر المسلمين بالتجهز لغزو الروم [2] ، وتقع يومئذ غزوة تبوك ، ويصالح أهلها النبي على دفع الجزية ، فكان على كل رجل بأرضه دينار . ويصالح بعد ذلك أهل أذْرِح على مئة دينار كل رَجَب ، وأهل جَرْباء على الجزية ، وأهلَ مَقْنا على ربع ثمارهم ، وكانت القبائل الثلاث من اليهود . ويصالح أكَيْدر الكِنْدي ملك دُومة الجندل على الجزية [3] ، ويقوم بالصلح يومذاك خالد بن الوليد من قبل رسول الله .

ولدى مقدمه من تَبوك في رمضان ، تفد عليه رُسل ملوك حِمْيَر يعلنون إسلامهم ، فيرسل إليهم عماله ليعرّفوهم حدودَ الصدقات الواجبة عليهم : العُشْر على ما سقت السماء أو العين ، ونصف العشر على ما سُقي بالغَرْب . وجعل على كل حالم من أهل اليمن من الذميين ديناراً ، أو عدْله من الثياب المعافر . ثم تتابع إسلام أهل اليمن بعد ذلك حتى أسلمت هَمْدان كلها في يوم واحد [4] .

ويعقد الرسول في السنة العاشرة معاهدة مع أهل نجران العرب النصارى الذين كانوا من بني الحارث بن كعب [5] . وذلك أنهم أرسلوا إليه

---

١ الكامل ٢/٩٩ — ١٠٠ .
٢ نفسه ٢/١٠٦ .
٣ الطبري ٣/١٤٦ — ١٤٧ .
٤ نفسه ٣/١٥٩ .
٥ الأموال (لأبي عبيد) ٢٧ .

وفداً يسأله الصلح ، فكتب لهم بشروط هذا الصلح كتاباً ، ذكر فيه « أن لنجران وحاشيتها جوار الله ، وذمة محمد النبي رسول الله، على أموالهم وأنفسهم وأرضهم وملتهم وعشيرتهم وبِيَعهم وكل ما تحت أيديهم ، لا يُغَيَّر أسقف من أسقفيّته ، ولا راهب من رهبانيّته ، ولا كاهن من كهانته ... ولا يطأ أرضهم جيش ، ما لم يحدثوا حدَثاً أو يأكلوا الربا »[1] .

ولقاء هذا العهد شرط أهل نجران على أنفسهم أن يدفعوا ألفَيْ حلّة من حلَل الأواقي (أي من الحلل التي يكون ثمن كل منها أوقية من الفضة ، وهي أربعون درهماً)[2] ، وأن عليهم عاريّة ثلاثين درعاً وثلاثين فرساً وثلاثين بعيراً ، إذا كان باليمن كيد ، وأن عليهم ضيافة الرسل المسلمين المارين بهم ما بين عشرين يوماً فما دون ذلك .

وفي ذلك العام العاشر تتعاقب الوفود على الرسول العربي من كل حدب وصوب ، يعلنون اعتناق الإسلام ، والاستعداد الكامل لمناصرة هذا الدين الحنيف . وما لحق عليه السلام بالرفيق الأعلى إلا بعد أن امتدّ سلطان الدولة الإسلامية إلى شمال الجزيرة العربية ووسطها ، وإلى شمال الحجاز حتى مشارف الشام ، ونجران واليمن والبحرين وعُمان . وامتدّ سيل الفتوح في العصر الراشدي عملاً بشريعة الجهاد ، وتحقيقاً لوعد الله الذي لا يخلف الميعاد . وكان المسلمون يتناقلون عن رسولهم نبوءات رأوا بأعينهم مصداقها فيما فتحوه من الأقاليم والبلدان ، ولئن ارتاب بعض الباحثين بقوله عليه السلام يوم غزوة الخندق : « إن أمتي

---

١ قارن فتوح البلدان للبلاذري ٧١ – ٧٢ بالأموال ٢٧ وأحكام أهل الذمة ٦٩٨ .

٢ في كل صفر ألف . وإذا أعطوا المسلمين دروعاً أو سلاحاً أو خيلا انتقصوا من تلك الأواقي بقيمتها : (قارن بالكامل لابن الأثير ٢/١١٢) .

ستظهر على الحيرة وقصور كسرى ، وأرض الشام والروم ، وقصور صنعاء »[1] ، فإنّ من أئمتهم[2] من روى من طريق موثوقة تكاد تشعر باليقين قوله عليه السلام : « إذا هلك كسرى فلا كسرى بعده ، وإذا هلك قيصر فلا قيصر بعده . والذي نفسي بيده لتنفقُنّ كنوزهما في سبيل الله » . وقد علّق الشافعي في « الأم » على هذه النبوءة الصادقة بقوله : « ووعد رسول الله ﷺ الناسَ فتحَ فارسَ والشام ، فأغْزى أبو بكر الشامَ على ثقة من فتحها ، لقول رسول الله ﷺ ، ففتح بعضها وتمّ فتحها في زمان عمر ، وفتح العراق وفارس »[3] .

وفي أثناء فتح خالد بن الوليد للعراق صالحه أهل الحيرة على مئة ألف وتسعين ألف درهم[4] ، فكانت أول جزية قدم بها هذا القائد من العراق[5]، وقبل وفاة أبي بكر سنة ١٣ هـ كان خالد قد أتمّ فتح غربي الفرات من شمال الأبلّة إلى الفراض[6] ، معطياً ذمة المسلمين لمن لم ينهضوا للحرب ، مقراً لهم على أراضيهم ، جاعلاً عليهم الجزية ، كما أوصاه خليفة رسول الله[7] .

وفي عهد عمر بن الخطاب (١٣ – ٢٣ هـ ، ٦٣٤ – ٦٤٤ م) تفتح سورية وفلسطين وسواد العراق ، وأكثر أقاليم الفرس ، كما تفتح مصر وإفريقية من أقاليم الروم . ويكتب سعد بن أبي وقاص إلى عمر بقسمة

---

١ الكامل لابن الأثير ٢/٦٧ . وقارن بالطبري ٣/٤٦ .
٢ هو الإمام الشافعي في (الأم ٤/٩٣) وروايته من طريق الزهري عن سعيد بن المسيب .
٣ قارن بالأم ٤/٩٤ .
٤ تاريخ الطبري ٤/١٣ .
٥ قارن الطبري ٤/٤ بفتوح البلدان للبلاذري ٢٥٢ .
٦ انظر محاضرات تاريخ الأمم الإسلامية (للخضري) ١/١٩٠ .
٧ الكامل لابن الأثير ٢/١٤٨ .

الفيء والمغانم بين المسلمين [1] ، ويكتب أبو عبيدة عامر بن الجراح إلى عمر بقسمة المدن وأهلها ، والأرض وما فيها من شجر وزرع [2] ، ويؤثر عمر أن يستشير في ذلك كبار الصحابة وعلماءهم [3] ، إلا أن شيئاً من الخلاف يقع بين أولئك المستشارين ، فيرى عمر أن يحتكم المسلمون إلى عشرة من الأنصار : خمسة من الأوس وخمسة من الخزرج ثم يخطب في القوم عارضاً رأيه في وقف الأرضين بعمّالها ، ووضع الخراج عليها والجزية على أهلها ، حتى تكون فيئاً للمسلمين ، فيقول : « أرأيتم هذه الثغور لا بدّ لها من رجال يلزمونها ! أرأيتم هذه المدن العظام : لا بدّ لها من أن تشحن بالجيوش ويُدَرّ عليها العطاء ! فمن أين يعطى هؤلاء إذا قسمت الأرضون ومن عليها ؟ [4] » ثم يقول : لقد وجدت الحجة في كتاب الله الذي ينطق بالحق ، فيقرأ الآيات من سورة الحشر : « وما أفاء الله على رسوله منهم » [5] ، ويقول : هذه نزلت في شأن بني النضير ، ثم يقرأ الآية « وما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل ، كي لا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم » [6] ويقول : هذه عامة في القرى كلها . ثم يقرأ قوله تعالى : « للفقراء المهاجرين الذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم يبتغون فضلاً من الله ورضواناً » [7]

---

١ أبو يوسف (كتاب الخراج) ٢٤ .
٢ نفسه ١٤٠ .
٣ الأموال (لأبي عبيد القاسم بن سلام) ١٤ — ١٥ .
٤ أبو يوسف (كتاب الخراج) ٢٥ .
٥ الحشر ٦ .
٦ الحشر ٧ .
٧ الحشر ٨ .

ويقول : هذه للمهاجرين ، ثم يقرأ الآية بعدها : « والذين تبوّؤوا الدار والإيمان من قبلهم يحبون من هاجر إليهم ولا يجدون في صدورهم حاجة مما أوتوا ، ويؤثرون على أنفسهم ولو كان بهم خصاصة »[1] ويقول : هذه للأنصار ، ثم يختم بقوله تعالى : « والذين جاؤوا من بعدهم يقولون : ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان[2] » ، ثم يقول : « هذه عامة لمن جاء من بعدهم ، فاستوعبت الآية الناس ، وقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً ، فكيف نقسمه لهؤلاء وندع من يجيء بعدهم ؟ » وكان جواب القوم لعمر : الرأي رأيك ، فنعمّا قلت وما رأيت[3] .

ومنذ البداية ، كان إلى جانب عمر في رأيه هذا أكابر المهاجرين : كعلي كرم الله وجهه ، وعثمان وطلحة ومعاذ رضي الله عنهم جميعاً . ولما انتهى أكثر الصحابة إلى تصويب ما رآه عمر ووافقه عليه أكابر المهاجرين منذ البداية ، كتب عمر إلى سعد : « أن ينظر ما أجلب به الناس عليه من كراع أو مال ، فيقسمه بين من حضر من المسلمين ، ويترك الأرضين والأنهار لعمالها ، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين »[4] ، وكتب بمثل هذا إلى أبي عبيدة والقواد الآخرين ، ليعلّم الجميع أن الأراضي التي فتحها المسلمون وقف للأمة بجميع أجيالها ، لأنها فيء محبوس لا ملك موروث .

ومهما يختلف الفقهاء والأئمة المجتهدون في تفسير رأي عمر في أرض

---

١ الحشر ٩ .
٢ الحشر ١٠ .
٣ خراج أبي يوسف ٢٥ .
٤ قارن خراج يحيى بن آدم ٤٨ بالأموال ٥٩ .

العنوة ، فإنهم كلهم على ما يشبه الإجماع على أن الخراج ضرب على هذه الأرض ضرباً مؤبداً يجب أداؤه على المسلمين بوصفهم مجموع الأمة المالكين لتلك الأرضين . ولذلك ذهب الشافعية إلى أن عمر استطاب نفوس المسلمين المحاربين فتنازلوا عن حقوقهم في تقسيم تلك الغنائم عليهم برضى منهم واختيار .

ولما فتحت مصر قال عمرو بن العاص للزبير : لا أقسمها حتى أكتب إلى أمير المؤمنين ، ثم كتب إلى عمر فأشار عليه بتركها وعدم تقسيمها ، وقال أبو عبيد القاسم بن سلام يعلل رأي أمير المؤمنين : أراه أراد أن تكون فيئاً موقوفاً للمسلمين ما تناسلوا ، يرثه قرن عن قرن [1] . وظل هذا المبدأ يطبق في عهد عثمان ثم في عهد علي ، ولما حاول بعض الصحابة أن يثنوا علياً عن الأخذ به انتهرهم قائلاً : « إن عمر كان رشيد الأمر ، ولن أغير شيئاً صنعه عمر » [2] . ولا غرابة في ذلك ، فإن علياً كعثمان كانا منذ استشيرا في هذه القضية على رأي عمر مع نفر من أكابر المهاجرين .

وكان على عمر أن يعهد بمساحة أراضي السواد ليقدّر عليها وظائف الخراج ، ويتبيّن بدقة ما تحتمله ، فأرسل عثمان بن حُنَيْف [3] وبعث معه ابن اليمان ، فوجدا أن مساحة السواد ستة وثلاثون ألف ألف جريب ، فأمر عمر أن يوضع على كل جريب ، عامر أو غامر يناله الماء ، من الحنطة ، قفيزاً ودرهماً ، أو أربعة دراهم ، وعلى جريب الشعير درهمين وعلى جريب الكرْم عشرة دراهم ، والنخل ثمانية دراهم ، والقصب

---

١ الأموال ٥٨ وقارن بالبلاذري (فتوح البلدان ٢٢٥) .

٢ قارن أحكام أهل الذمة ٦٦٤ بخراج يحيى بن آدم ٢٣ — ٢٤ .

٣ أحكام أهل الذمة ١٠٧—١٠٨ وقارن بالأحكام السلطانية للماوردي ١٦٦ والأموال ٦٩ .

ستة ، والرطبة خمسة .

وقد جعل أبو عبيد « حدّ السواد الذي وقعت عليه المساحة من لدُنْ تخوم المَوْصِل ، مادّاً مع الماء إلى ساحل البحر ببلاد عبّادان من شرقي دجلة . هذا طوله . أما عرضه فحدّه منقطع الجبل من أرض حلوان إلى منتهى طرف القادسية ، المتصل بالعذيب من أرض العرب ، فهذه حدود السواد ، وعليه وقع الخراج »[1] .

وأحصوا من وجبت عليه الجزية في جميع أنحاء السواد ، فإذا هم خمس مئة ألف وخمسون ألف رجل[2] ، وقدّروا الجزية على كلّ بحسب طاقته ، فأخذوا من الفقير اثني عشر درهماً ، ومن المتوسط أربعة وعشرين ، ومن الغني ثمانية وأربعين[3] ، وحموهم لقاء ذلك وحموا معابدهم وعقائدهم وتقاليدهم ، وكان لهم ما للمسلمين وعليهم ما عليهم .

ولئن جمع عمر الأمناء — بعد وفاة أبي بكر — وفتح بيت المال ، فلم يجدوا فيه إلا ديناراً سقط من غراره[4] ، فإنّ الأمر بعد اتساع الفتوح في زمن عمر كان مختلفاً كل الاختلاف ، وحسبنا أن نتابع الطبري[5] فيما وصفه من النفائس والأموال التي حصل عليها المسلمون بعد فتح المدائن ، فقد تحدث هذا المؤرخ الكبير عما تركه الفرس بعد هروبهم في الخزائن من الثياب والمتاع والآنية والفضول والألطاف والأدهان ، مما لا يدرى ما قيمته ، وتحدث عن القباب التركية التي

١ الأموال ٧٢ وقارن بالأحكام السلطانية (للماوردي) ١٦٥ .
٢ البلاذري (فتوح البلدان) ٢٨٠ .
٣ يحيى بن آدم (الخراج) ٢٣ .
٤ الكامل (لابن الأثير) ٢/١٦٢ .
٥ تاريخ الطبري ٤/١٧٤ وقارن الكامل ٢/١٩٨ — ٢٠٠ .

كانت تحوي سلالاً مملوءة بآنية الذهب والفضة ، وعن السَّفَطَيْن اللذين وُجد في أحدهما فرس كله من ذهب ، مسرج بسرج من فضة وعلى لببه الياقوت والزمرد ، عليه فارس من فضة مكلل بالجوهر ، وفي الآخر وجدت ناقة من فضة عليها شليل من ذهب ولها زمام من ذهب ، وكل ذلك منظوم بالياقوت ، وعليها رجل من ذهب مكلل بالجوهر . وحسبك أن سعداً لما قسم الفيء بين الناس ، بعد ما خمّسه ، بلغ نصيب الفارس اثني عشر ألفاً ، وكان عددهم ستين ألفاً [1] ، معظمهم من الفرسان [2] .

وقالوا – والأرجح أنهم بالغوا – : إنهم وجدوا في بيوت أموال كسرى ثلاثة آلاف ألفِ ألفِ ألف (بتكرار الألف ثلاث مرات) وإنما يدل ذلك – على فرض اختلاقه – على الأموال العظيمة التي حصلوا عليها عقب الفتوح .

فلا غرو إذا فكر عمر بعد ذلك بتدوين الدواوين ، وتحديد الأعطيات [3] . واستشار عمر كبار الصحابة في ذلك ، فقال له علي : « تقسم كل سنة ما اجتمع إليك من مال ، ولا تُمْسِكُ منه شيئاً » ، وقال له عثمان : « أرى مالاً كثيراً يسع الناس ، وإن لم يُحْصَوْا حتى يُعْرَفَ من أخذ ممن لم يأخذ ، خشيت أن ينتشر الأمر » . وحينئذ قال الوليد بن هشام بن المغيرة : « قد جئت الشام فرأيت ملوكها قد دوّنوا ديواناً ، وجنّدوا جنداً ، فدوِّنْ ديواناً ، وجنِّد جنداً » ، فأعجب

---

١ الكامل ٢/٢٠٠ .

٢ الطبري ٤/١٧٧ .

٣ الطبري ٤/١٧١ . وقارن بالكامل ٢/١٩٨ ، ومقدمة ابن خلدون ٢٠٣ (طبعة محمد عبد الخالق المهدي سنة ١٩٣٠) .

ذلك عمر ، وأخذ برأي الوليد بن هشام [1] .

وها هوذا عمر يدعو عقيل بن أبي طالب ، ومخرمة بن نوفل ، وجبير بن مطعم — وكانوا من أوسع العرب علماً بأنساب قريش — ثم يقول لهم : اكتبوا الناس على منازلهم [2] ، وإنما كان يريد أن يعرف مقدار قرابتهم من رسول الله وسابقتهم في الإسلام ليكون التفاضل في العطاء قائماً على هذين الأساسين . وبهذا خالف عمر أبا بكر في فرض الأعطيات ، لأن خليفة رسول الله كان يفضل التسوية بين الناس في العطاء . فقد جاءه بعض المسلمين فقالوا : إنك قسمت هذا المال فسوّيت بين الناس ، ومن الناس من لهم فضل ، وسوابق ، وقدم ، فلو فضّلتهم ! فأجابهم : « أما ما ذكرتم من السوابق والفضل فما أعرفني بذلك ! وإنما ذلك شيء ثوابه على الله ، ، وهذا معاش ، فالأسوة فيه خير من الأثَرة [3] . »

ولما جاء عمر صرّح بمخالفته أبا بكر في هذا وقال : « إن أبا بكر رأى في هذا المال رأياً ، ولي فيه رأي آخر : لا أجعل من قاتل رسول الله ﷺ كمن قاتل معه [4] . وخطب الناس يقول : « ما أحدٌ إلا وله في هذا المال حق ، أُعطِيَهُ أو مُنِعه . وما أنا فيه إلا كأحدكم ، ولكنّا على منازلنا من كتاب الله وقسمنا من رسول الله . فالرجل وتلاده في الإسلام ، والرجل وقدمه في الإسلام ، والرجل وغناه في الإسلام ،

---

١ فتوح البلدان (للبلاذري) ٤٥٤ من طريق الواقدي . وقارن بالطبري ٥/٢٢ — ٢٣ .

٢ الطبري ٥/٢٣ وقارن بفتوح البلدان ٤٥٣ .

٣ أبو يوسف (الخراج) ٤١ — ٤٢ .

٤ الأحكام السلطانية (للماوردي) ١٩٠ .

والرجل وحاجته في الإسلام »[1] .

ولما سأل : بمن يبدأ ؟ قال له عبد الرحمن بن عوف : ابدأ بنفسك . فقال : لا ، ولكني أبدأ ببني هاشم ، فبدأ بالأقرب من رسول الله ﷺ ففرض للعباس ثم لعليّ ، ثم والَى بين خمس قبائل حتى انتهى إلى بني عديّ بن كعب ، قومه الأقربين[2] . وبعد أن استوفى قبائل قريش انتهى إلى الأنصار ، فإذا استوى القوم في القرابة قدّم أهل السابقة إلى الإسلام[3] .

وعلى هذا فرض عمر لكل من شهد بدراً من المهاجرين الأولين خمسة آلاف درهم في كل سنة ، وعدّ نفسه واحداً من هؤلاء ، وألحق الحسن والحسين بأبيهما ، لمكان آل البيت الطاهرين من رسول الله ، فجعل لكل منهما خمسة آلاف[4] ، وفرض لكل من شهد بدراً من الأنصار أربعة آلاف درهم ، ولم يفضل على أهل بدر أحداً إلا أمهات المؤمنين ، فإنه فرض لكل منهن ستة آلاف أو عشرة آلاف — على اختلاف في الرواية — وخصّ عائشة باثني عشر ألف درهم . وفرض لأبناء المهاجرين والأنصار مثل الذي فرضه لِمُسْلِمة الفتح ، وفرض لنساء المهاجرين والأنصار من ست مئة إلى مئتين ، وقدّر أنّ جريبَيْن من الطعام كل شهر يكفيان الشخص الواحد ، فكان عطاؤه للرجل أو المرأة أو المملوك جريبين في الشهر ، وأمسى الرجل إذا دعا على صاحبه قال

---

١ أبو يوسف (الخراج) ٤٦ .
٢ نفسه ٤٤ .
٣ البلاذري (فتوح البلدان) ٤٥٥ .
٤ يقال : إنه ألحق العباس أيضاً بالمهاجرين الأولين . وفي بعض الروايات أنه فضله ففرض له سبعة آلاف أو اثني عشر ألفاً ، على اختلاف في الأخبار .

له : قطع الله عنك جريبَيْك[1] !

وفرض عمر لكل مولود مئة درهم ، فإذا ترعرع بلغ به مئتي درهم ، فإذا بلغ رشده زاد له في العطاء . ولم يكن يفرض للمولود أول الأمر حتى يفطم ، ثم أمر مناديه أن يهيب بالناس : « أن لا تعجلوا بفطام أولادكم ، فإنا نفرض لكل مولود في الإسلام »[2] !

وكان عليه – تبعاً للمقياس الذي أخذ به – أن يفرض للناس على مقدار منازلهم وجهادهم ، فهو الذي كان يحرّضهم على الجهاد ، ويقول لهم في مجالسه وخطبه : « لئن كثُر المال ، لأفرضنّ لكل رجل أربعة آلاف درهم : ألفاً لفرسه ، وألفاً لسلاحه ، وألفاً لسفره ، وألفاً لخلفه في أهله »[3] . لذلك فرض لأهل اليمن وقيس بالشام والعراق : لكل رجل منهم من ألفين إلى ألف إلى خمس مئة إلى ثلاث مئة ، لكنه لم ينقص أحداً منهم عن هذا القدر الأخير[4] .

ولئن فاضل عمر بين المسلمين بمقدار قرابتهم وسبقهم ، فما طوّعت له نفسه أن يفرق بين العرب والموالي ، فأشبه بهذا أبا بكر الذي سوّى حتى بين الحر والعبد في العطاء[5] . ولقد قدم على عامل لعمر قوم فيهم العرب والموالي ، فأغفل هذا العامل الموالي ولم يفرض إلا للعرب ،

---

١ البلاذري ٤٦٥ والماوردي (الأحكام السلطانية) ١٩٢ .

٢ البلاذري ٤٦٤ .

٣ المراد (بخلفه من أهله) من يخلفه في الاعتناء بذريته وعياله ، فكان يؤمن لهؤلاء بعض نفقات التكافل الاجتماعي . قارن بالأحكام السلطانية ١٩١ . ولذلك فرض لعيال المقاتلة وذريتهم العشرات بحسب الحاجة . وقارن بالخراج (لأبي يوسف) ٤٤ .

٤ انظر في فروض عمر البلاذري ٤٥٥ – ٤٥٦ والخراج لأبي يوسف ٤٣ – ٤٤ والماوردي ١٩١ .

٥ الخراج لأبي يوسف ٤٢ .

فكتب إليه عمر : « أما بعد ، فبحسب المرء من الشر أن يحتر أخاه المسلم ، والسلام »[1] . ويلاحظ أن في هذه العبارة تضميناً لحديث نبوي يدعو إلى الإخاء الإسلامي بالغاً أعلى ذراه[2] ! ومن هنا فرض عمر للهرمزان ألفي درهم ، كما فرض نحواً من ذلك لبسطام بن نَرْسي ، وجفَيْنة العِبادي ، وخالد وجميل ابنَيْ بُصْبُهرى ، ثم كتب إلى أمراء الأجناد : « ومن أعتقتم من الحمراء[3] فأسلموا ، فألحقوهم بمواليهم : لهم ما لهم وعليهم ما عليهم . وإن أحبوا أن يكونوا قبيلة وحدهم فاجعلوهم أسوتهم في العطاء »[4] .

ولما جاء عثمان مضى على رأي عمر ، ثم لما جاء علي آثر الرجوع إلى رأي أبي بكر في فرض العطاء . وقد أخذ أبو حنيفة وفقهاء العراق برأي عمر ، بينما أخذ الشافعي ومالك برأي أبي بكر ، ومضى على ذلك أتباع تلك المذاهب ما دامت الدولة تفرض في دواوينها العطاء .

---

١ البلاذري ٤٦٢ .

٢ المراد حديث رسول الله الذي في مطلعه : « لا تحاسدوا ولا تدابروا ولا تناجشوا » وفيه بعد ذلك : « بحسب امرئ من الشر أن يحقر أخاه المسلم ، كل المسلم على المسلم حرام : دمه وماله وعرضه » ! قارن بدليل الفالحين ٢/١٧ .

٣ الحمراء : أي الموالي .

٤ البلاذري ٤٦٢ .

النظام المالي في الاسلام

.

وضوح النظام المالي في الإسلام واستقلاله

إن النظام المالي في الإسلام واضح المعالم ، مستقل كل الاستقلال عن جميع النظم المالية العالمية . وأكثر مبادئ هذا النظام قواعد كلية كبرى أقرها القرآن ، وأوضحها النبي عليه السلام ، وجرى بها العمل في العهد النبوي . وعلى هذه القواعد الكبرى تقاس الفروع الجزئية الصغرى المستجدة تبعاً لتطور الظروف والأحداث . ولا بدّ في جميع الأحوال من تحقيق التوازن الاجتماعي من خلال كل قاعدة كبرى وكل مسألة فرعية .

وأهم ما في النظام الإسلامي المالي : الضرائب التي ازدادت وتنوعت بتنوع الحاجات الاجتماعية في الدولة ، فأحيطت بتقاليد ونظم لا بدّ من معرفتها لتكوين صورة حية عن واردات الدولة ومصارفها .

ومن المعروف أن أهم واردات الدولة الإسلامية هي الزكاة ،

والخراج ، والجزية ، والغنيمة ، والفيء ، والعشور . وفيها جميعاً معنى الضريبة ، بيد أن بعضهـا ضريبة عن الأرض وبعضها الآخر ضريبة عن أشياء أخرى سنشير إليها خلال هذا الفصل .

١ ـ الزكاة

وتسمى أيضاً الصدقة ، وهي أول ضريبة إسلامية فرضت على الأغنياء والقادرين . لكنها كانت أول الأمر اختيارية غير محدودة الأنصبة والمقادير . والقرآن يثني على الذين يعطونها بمثل قوله : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم »[1] فيعدّ مال الزكاة الذي يدفع للفقراء حقاً واضحاً صريحاً لأولئك الفقراء . ثم أمر الله نبيه أن يأخذها من أموال الأغنياء ليردها على الفقراء بمقتضى قوله تعالى : « خذ من أموالهم صدقة تطهّرهم وتزكّيهم بها وصَلِّ عليهم ، إنّ صلاتك سكَنٌ لهم »[2] .

ومقادير الزكاة وتحديداتها عرفت بالسنّة النبوية لا بنصّ القرآن ، فمن السنّة النبوية عرفنا أن الزكاة على أنواع : زكاة على أموال التجارة ، وزكاة على الذهب والفضة ، وزكاة على الزروع والثمار ، وزكاة على المواشي والأنعام .

ويشترط لإخراج الزكاة شرطان :

١ ـ ملك النصاب الذي يختلف باختلاف هذه الأنواع المذكورة .

---

١ المعارج ٢٤ – ٢٥ .

٢ التوبة ١٠٣ . وقال الماوردي في تفسيرها : « ومعنى قوله سبحانه « تطهرهم وتزكيهم بها » أي تطهر ذنوبهم ، وتزكي أعمالهم . وفي قوله : « وصل عليهم وجهان ، أحدهما : استغفر لهم ، وهو قول ابن عباس ، والثاني : ادع لهم ، وهو قول الجمهور » .

٢ - مرور عام على الأقل على ملكية هذه الأشياء ، ليطهر الغني بالزكاة ماله الذي حفظه الله عليه أو زاده له [١] . ولهذا قال القرطبي : « الزكاة مأخوذة من زكا الشيء يزكو إذا نما وازداد . يقال زكا الزرع والماء يزكو إذا كثر وزاد . وقيل : الزكاة مأخوذة من التطهير ، فكأن الخارج من المال يطهّره من تبعة الحق الذي جعله الله للمساكين [٢] » .

أما زكاة أموال التجارة فلا تزيد ضريبتها على ٢,٥ بالمئة أي ربع العُشر كما يقول الفقهاء . وأمّا الذهب والفضة فنصابها ما يعادل مئتي درهم أو عشرين مثقالاً ، ولا تزيد الضريبة فيها على ٢,٥ بالمئة . وفي زكاة الزرع والثمار قصر بعضهم الضريبة على الحبوب التي تكال وتدّخر ، وعمّمها آخرون على الخضر والبقول فضلاً على الحبوب . وهي على قسمين :

- ما سقي بالمطر أو سيحاً من ماء القنوات بصورة طبيعية ، وفيه العُشر .
- ما سقي بعمل الإنسان ، وفيه ١/٢٠ .

وفي زكاة المواشي تفصيل دقيق في كتب الفقه ، خلاصته أن المراد بالمواشي الإبل والغنم والبقر ، شرط بلوغها النصاب القانوني أو حداً أدنى في العدد ، وهو خمس في الإبل وثلاثون في البقر وأربعون في الغنم ، وشرط أن تكون سائمة في المراعي وغير مشتغلة بشيء . فأول نصاب الإبل خمس وفيها شاة ، وهكذا في كل خمس شاة ، فإذا بلغ خمساً وعشرين ففيها بنت مخاض وهي التي بلغت سنة ودخلت الثانية ، وفي ست وثلاثين بنت لبون وهي التي أتمت سنتين ودخلت الثالثة ، وفي ست وأربعين حقّة وهي التي أتمت ثلاث سنين ودخلت الرابعة ،

١ قارن بالاختيار شرح المختار ١/٩٨ .

٢ أحكام القرآن (للقرطبي) في تفسير الآية .

وفي إحدى وستين جذعة وهي التي أتمت أربع سنين ودخلت الخامسة . وفي ست وسبعين بنتا لبون ، إلى آخر تلك التفصيلات التي يعرفها المشتغلون بالفقه ويطبّقها الفلاحون بيسر في معظم العالم الإسلامي .

وفي زكاة البقر يلاحظ التفرقة بين تبيعها ومسنّها ، فتبيعها هو الذي أوفى سنة من العمر فهو يتبع أمه ، ومسنّها هو الذي أوفى سنتين . ففي كل ثلاثين جاموساً تبيع ، وفي كل ثلاثين بقرة تبيعة . وفي كل أربعين مسنّ إلى ستين ففيها ضعف ما في الثلاثين ، وهكذا ...

وزكاة الغنم تشمل الضأن والماعز ، ففي كل أربعين من هذه شاة ، وفي مئة وإحدى وعشرين شاتان ، وفي المئتين وواحدة ثلاث شياه ، وفي الأربع مئة أربع شياه ، وما زاد على ذلك ففي كل مئة شاة [1] .

وجدير بالذكر أن زكاة الحيوان مقصورة على المواشي فلا تشمل الخيل والبغال والحمير إلاّ إذا كانت هذه من أموال التجارة ، فيزكى عنها بقيمتها النقدية كأنها أموال عينية ، ففيها ربع العُشر أو ٢,٥ بالمئة كما رأينا .

ويشير الفقهاء في بعض تفصيلاتهم إلى ما سمّي بالمعدن والركاز ، وهما مال وجد تحت الأرض سواء أكان ممّا ركزه الله في الأرض لم يضعه أحد من البشر ، أو كان كنزاً تركه بعض الناس . وفيه يقول الحسن البصري : ما كان من ركاز في أرض الحرب ففيه الخمس ، وما كان في أرض السلم ففيه الزكاة ، وهو ربع العُشر .

وقد وردت في القرآن أسماء الأصناف الثمانية التي تعطى إليها هاتيك الزكوات ، وهي ما يسمى بمصارف الزكاة المذكورة في قوله تعالى : « إنما

---

١ الاختيار ١/١٠٦ .

الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلّفة قلوبهم وفي الرقاب والغارمين وفي سبيل الله وابن السبيل فريضة من الله ، والله عليم حكيم »[1] . والمفروض أن يُعطى أولاً جباة الزكاة أجورهم وهم الذين سمتهم الآية العاملين عليها ، ثم يقسم الباقي قسمة سباعية متساوية . والمذكورون في هذه المصارف كلهم معروفون إلا المؤلّفة قلوبهم ، فهم الذين كانوا في صدر الإسلام يتظاهرون باعتناق الدين الإسلامي من المتنفذين والأقوياء ، وقد اقتضت مرانة الإسلام استرضاءهم وتأليف قلوبهم النافرة برفع سهم من الصدقة إليهم ترغيباً لهم في اعتناق الدعوة المباركة[2] . إلاّ أن هذا السهم قد أُلغي بعزّ الإسلام وظهوره ، فقد رأى عمر أن يحذف حصة المؤلّفة قلوبهم اجتهاداً شخصياً منه وافقه عليه معظم علماء الصحابة .

أمّا من هم « في الرقاب » فالعبيد الذين تعاقدوا مع ساداتهم على تحرير رقابهم في سبيل الله لقاء مقدار من المال ، فالدولة تتحمل عن أولئك العبيد شيئاً من وارد الزكاة لتحريرهم من نير العبودية ، لأن الإسلام كان يهدف منذ البداية إلى إلغاء الرق إلغاء تامّاً ولكن مع اتباع أسلوب التدريج الحكيم .

وأمّا قوله « في سبيل الله » فمراد به الجهاد المقدّس وتسليح الجيش لحماية الدعوة المباركة . والغارمون هم الذين ركبهم الدين فلم يستطيعوا الوفاء به ، فتعين لهم الدولة من موارد الزكاة مقداراً من المال يساعدهم على وفاء ديونهم ، لأن الإسلام يكره الديْن ووسائل الاقتراض . وابن

---

١ التوبة ٦٠ .

٢ انظر في الأحكام السلطانية ١١٦ (لأبي يعلى) ما يتعلق بسهم المؤلفة قلوبهم .

السبيل هو الذي انقطعت به الأسباب في سفره عن بلده ومستقره وماله ، فإنه يعطى من مورد الزكاة ولو كان من أكبر الأغنياء في بلده [1] .

ولقد كان للزكاة ديوان خاص بها في مركز الخلافة ، وكان يتبعه فروع في سائر الولايات والبلدان .

٢ ــ الخراج

يفرض على الأرض التي صولح عليها المشركون مقدار معين من حاصلاتهم الزراعية أو من أموالهم، وهذا المقدار المفروض يُسمّى خراجاً [2] . ولفظة الخراج قرآنية فقد جاءت في قوله تعالى : « فخراج ربك خير وهو خير الرازقين » [3] . وهي من الناحية اللغوية واضحة بمعنى التخريج ، كأن هذا المقدار المأخوذ خارج من الشيء الذي وقعت الضريبة عليه أداء لحق من الحقوق .

وأول ما يؤخذ الخراج عن الأرض التي افتتحها المسلمون عنوة وحرباً إذا أراد الخليفة أن يقفها على مصالح المسلمين بدلاً من أن يوزعها على المحاربين على النحو المفروض . وغالباً ما كان يتم ذلك باسترضاء المحاربين أو بتعويضهم عن نصيبهم كما فعل عمر بن الخطاب . ويؤخذ الخراج ثانياً عن الأراضي التي أفاء الله بها على المسلمين فملكوها صلحاً واستحوذوا على مقدراتها دون قتال . وكان أهل أرض الفيء يؤدون عادة إلى المسلمين خراجاً معلوماً يدخل بيت المال ، وإذا قدّرنا كثرة الأراضي التي فُتحت صلحاً دون قتال أمكننا أن نتصور المقدار

١ قارن بأحكام أبي يعلى ١١٧ .
٢ انظر خراج أبي يوسف ٥٩ .
٣ المؤمنون ٧٢ .

الهائل من الأموال التي دخلت الخزينة الإسلامية بهذا السبب .

كان الخراج إمّا شيئاً مقدّراً من حاصلات زراعية أو غلال أو أموال نقدية ، وإمّا حصّة معينة ممّا يخرج من الأرض اصطلح على تسميتها فيما بعد « بالمزارعة » أو « المعاملة » . فهذه أرض السواد قدّرت ضريبة الفدّان المزروع فيها قمحاً في عهد عمر بأربعة عشر درهماً ، فكان خراج هذه الأرض – كما هو واضح – قدراً معيناً من المال . وتلك أرض خيبر على عهد النبي عليه السلام ، عاملَ رسول الله أصحابها اليهود على نصف ما يخرج ، قليلاً كان أو كثيراً . ولم تكن قيمة الخراج ثابتة بل كانت تتفاوت كثْرة وقلة بتفاوت وسائل الري والتعمير في الأراضي الزراعية [1] . كما أنّ جزية الرؤوس كانت تتناقص مع الأيام لكثْرة من كان يعتنق الإسلام من أهل الأمصار .

ومن الصعب تقدير قيمة الخراج المالية بدقة في عهد الخلفاء الراشدين ، لا سيما بعد اختلاف الفقهاء في قصر الخراج على جزية الرؤوس التي لم تكن شيئاً آخر غير ضريبة أهل الذمة ، أو في قصره على ضريبة الأرض [2] .

وقد جرت عادة الخلفاء أن يشرفوا بأنفسهم على جباية الخراج ، ليتمكنوا – إذا ارتابوا في أمر الولاة أو الجباة – من محاسبتهم على ما جنت أيديهم ، مطبقين في حقهم دون تحيز مبدأهم القائل : من أين لك هذا ؟ وهذا النظام هو ما اصطلح على تسميته بنظام « المقاسمة »[3] ،

١ أحكام أهل الذمة (لابن القيم) ١٠١ ، وقارن بالأحكام السلطانية (لأبي يعلى) ١٤٩ .
٢ النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ١٩٤ .
٣ يؤثر الدكتور الريس في كتابه « الخراج » ص ٤١٧ ، هامش ١ ، تسمية هذا إجراء لا نظاماً ، دفعاً لالتباسه بنظام المقاسمة الذي استبدله الخليفة المهدي بنظام المساحة . ولا مجال في نظرنا للبس ، لأن السياق يؤكد أن المراد أحد النظامين .

إذ كان العمال يؤخذون فيه عند اعتزالهم العمل بدفع نصف الثروة التي جمعوها أثناء توليتهم إن تبيّن أنّ رواتبهم لا تسمح لهم بجمع مثلها . وعلى هذا ردّ معاوية نصف الثروة التي كان قد جمعها إلى بيت المال .

وكان يقابل هذا النظام نظام « الالتزام » الذي يمكن أيضاً تسميته « نظام الإقطاع » وهو على نوعين :

– إقطاع استغلال .

– وإقطاع تمليك ، والثاني ينقسم إلى موات وعامر [1] .

ويبدو أنّ النبي قد أقرّ عملياً صورة من صور هذا الإقطاع حين أقطع أناساً من مزينة أو جهينة أرضاً لا ليتملكوها فحسب بل ليعمروها ، فإن لم يعمروها وجهت إلى غيرهم لكي يعمروها ، وهذا ما حصل فعلاً ، فإنّ بني مزينة لم يعمروا أرضهم ، فجاء آخرون فعمروها ، ولمّا احتكم القوم إلى عمر قال : « من كانت له أرض ثم تركها ثلاث سنين لا يعمرها ، فعمرها قوم آخرون فهم أحق بها » [2] . وكان الغرض من أنظمة الإقطاع كلها – كما هو واضح – تشجيع الناس على إحياء الموات ، وعلى الزراعة والغرس ومختلف أنواع البناء والعمران .

بيد أن مبدأ هذا النظام سرعان ما اعتوره النقص والخلل حين استبد الجشع ببعض من أُقْطِعوا – أو ببعض « الإقطاعيين » كما نقول بتعبيرنا الحديث – فإن الذي أعطي أرضاً ليلتزم عمارتها كان أحياناً لا يتردد في إثقال الأهالي بأنواع الضرائب المختلفة ليؤدي إلى بيت المال ما عليه من الخراج ، محتفظاً بما زاد لنفسه ، وهكذا جمعت باسم هـذا

---

١ الأحكام السلطانية للماوردي ١٨٣ .

٢ النظم (لحسن إبراهيم) ١٩٧ .

الإقطاع أموال حرام بغير حق في كثير من العصور ، فإن وقع هذا لم يكن دليلاً على أن الإسلام رمى منذ البداية إلى إقرار مثله ، وإنما يعني أن الناس كثيراً ما يخالفون بوقائعهم العملية أنبل التعاليم النظرية .

وحين تولى الأتراك حكم الدولة العباسية ، امتاز الإقطاع بنوع من العموم والشمول ، فلم يعد مقصوراً على إقطاع أجزاء من الأرض في الولاية الواحدة ، بل أمسى يشمل ولاية كاملة برمّتها ، فكان المتنفذون من الأتراك في العصر العباسي يقطعون بعض الناس الولاية مشترطين عليهم أن يؤدوا في مقابلها مبلغاً كبيراً من المال إلى خزانة الدولة عدا الطُرَف والهدايا وألوان الرشوة .

والخراج لا يتناول نوعين من الأراضي ، فيكتفي أصحابها بدفع عُشر محصولاتها وغلالها ، وهاتان الأرضان هما :

١ً – الأرض العشرية التي أسلم أهلها وهم عليها دون قتال [1] .

٢ً – الأرض التي ملكها المسلمون عنوة حين يقسمها الخليفة على المحاربين .

ولعله يلاحظ أن الدولة الإسلامية سبقت غيرها من الدول في فرض عدد من الضرائب على الأرض ، قاصدة من ذلك إلى تنمية موارد بيت المال بجميع الوسائل الممكنة ، وإلى تخفيف حدّة النزاع الطبقي بين المالكين والفقراء . ولنا عودة إلى الخراج في فصل « النظم الاقتصادية » أثناء الحديث عن الزراعة ونظم الإصلاح الزراعي .

٣ – الجزية

ثبتت الجزية بنصّ القرآن ، إذ قال الله : « قاتلوا الذين لا يؤمنون

---

١ ولكن مجرد الإسلام لا يسقط الخراج المضروب على الأرض . انظر أحكام أهل الذمة ١٣٧ .

بالله ولا باليوم الآخر ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يُعطوا الجزية عن يدٍ وهم صاغرون »[1] . وهذه الجزية المذكورة في القرآن هي مبلغ معين من المال يوضع على الرؤوس[2] لا على الأرض ، وهذا أهم فرق جوهري بينها وبين الخراج ، فإنه كما رأينا ضريبة عن الأراضي والعقار .

ومن الفروق بينها وبينه أيضاً أن الجزية تسقط بالإسلام على حين لا يسقط الخراج باعتناق الدين ، وقد ثبتت فضلاً على ذلك بنص القرآن أمّا الخراج فقد استنبطت أحكامه بالاجتهاد[3] .

والأصل في فرض الجزية على الذميين إيجاد التوازن في الدولة عن طريق التكافؤ . فالمسلمون والذميون في نظر الإسلام رعية لدولة واحدة، ويتمتعون بحقوق واحدة ، وينتفعون بمصالح الدولة العامة بنسبة واحدة ، ومن هنا فرضت الجزية على أهل الذمة في مقابل فرض الزكاة على المسلمين ، وكان في الزكاة معنى تعبُّدي ، بينما كان في الجزية معنى قانوني دولي خاص يدخل حالياً فيما يسمّى حقوق الدول الخاصة . وقد لاحظ القرطبي ذلك في قوله : الجزية وزنها فِعلة من جزى يجزي إذا كافأ عمّا أسدي إليه[4] ، فكأنّ أهل الكتاب أعطوها جزاء ما منحوا من الأمن[5] ، وكل شخص يجب عليه الجهاد فيما لو كان مسلماً

---

١ التوبة ٢٩ .

٢ أحكام أهل الذمة ٢٢ .

٣ نفسه ١٠٠ .

٤ أحكام أبي يعلى ١٣٧ .

٥ وقارن بقول ابن القيم في « أحكام أهل الذمة » ١٥٧ : « الجزية أثبتت للذمي الأمن العام على نفسه وأهله وماله في المقام والسفر » .

تجب عليه الجزية ما دام غير مسلم إتماماً لمعنى التكافؤ والتقابل ، فتؤخذ الجزية اذن من ثلاثة أصناف :

١ً ـ الأغنياء وقيمة ما يؤخذ منهم ثمانية وأربعون درهماً .

٢ً ـ المتوسطون ويؤخذ منهم أربعة وعشرون درهماً .

٣ً ـ الفقراء بشرط أن يكونوا متكسبين ذوي حرفة ، غير مرضى ولا عجّز ، ويؤخذ منهم اثنان وعشرون درهماً[١] .

وكل من خرج عن هؤلاء الأصناف الثلاثة لا يؤخذ منهم جزية . فلا جزية على مسكين يتصدق عليه ، ولا على الزّمِن الذي يمنعه مرضه المزمن من العمل ، ولا على المُقْعَد ، ولا على المجنون ، ولا على الأعمى ، ولا على ذي العاهة ، ولا على الرهبان في الأديرة ، ولا على المرأة ، ولا على الصبي ، ولا على العبد المملوك[٢] ، لأنّ المفروض فيهم أنهم غالباً لا يعملون عملاً ، وحتى لو عملوا لا يؤخذ منهم ، والجزية ضريبة على الرؤوس فلا تكون إلاّ على الحرّ القادر .

والإسلام لم يستحدث الجزية ، فاليونان فرضوها على سكان آسية الصغرى حول القرن الخامس قبل الميلاد ، وكذلك ألزم الرومان والفرس الأمم التي خضعت لحكمهم بدفع الجزية ، إلاّ أنها كانت سبعة أضعاف الجزية التي وضعها المسلمون على الذميّين . ويجب التلطف عند أخذ الجزية ، فلا يجوز ضرب أحد من أهل الذمّة من أجل استيدائهم الجزية ، ولا يقامون في الشمس ولا غيرها ، ولا يجعل عليهم في أبدانهم شيء من المكاره ، ولكن يرفق بهم ويحبسون حتى يؤدّوا ما عليهم[٣] . وقد

---

١ انظر خراج يحيى بن آدم ٢٣ .

٢ أحكام أهل الذمة ٤٩ .

٣ نفسه ٣٤ .

تواتر أن عمر بن الخطاب مرّ على باب قوم وعليه سائل يسأل ، شيخ كبير ضرير البصر ، فضرب عضده من خلفه وقال : من أي أهل الكتاب أنت ؟ قال : يهودي . قال : فما ألجأك إلى ما أرى ؟ قال : أسأل الجزية والحاجة والسنّ . فأخذ عمر بيده وذهب إلى منزله ، فرضخ له بشيء من المنزل ، ثم أرسل إلى خازن بيت المال ، فقال : انظر هذا وضرباءه ، فوالله ما أنصفناه أنْ أكلنا شَبِيبَتَهُ ثم نخذله عند الهرم[1]! واستشهد بقوله تعالى : « إنما الصدقات للفقراء والمساكين ... » ، ثم قال : « والفقراء هم المسلمون ، وهذا من المساكين من أهل الكتاب » . ووضع الجزية عنه وعن ضربائه .

وقد أظهر المسلمون تسامحاً كبيراً مع أهل الذمّة حتى غيّر بعضهم دينهم . ويعتبر الإمام أبو حنيفة أحد الذين قالوا : إنّ حياة الذمّي تعادل حياة المسلم ، وإن ديّته عند حصول القتل تساوي دية المسلم ، كما فعل النبي . وأخذ بذلك أيضاً الإمام أحمد صاحب المذهب الحنبلي .

وفي زمن الأمويين شغل أهل الذمّة ، ولا سيما المسيحيين ، مناصب مالية كبيرة في الدولة ، وأصبحوا يعاملون أحسن معاملة ، وأكثر ما يلحظ من مواطن الشدّة مع أهل الذمّة في الشرع الإسلامي ينصرف إلى اليهود ، مصداقاً لقوله تعالى : « لتجدنّ أشدّ الناس عداوة للذين آمنوا اليهود والذين أشركوا ، ولتجدنّ أقربهم مودّة للذين آمنوا الذين قالوا إنّا نصارى »[2] .

---

١ الأموال ٤٥ رقم الحديث ١١٩ وقارن بخراج أبي يوسف ١٥٠ .

٢ المائدة ٨٢ .

٤ ــ الغنيمة

الغنيمة مال من أموال الكفّار ظفر المؤمنون به على وجه الغلبة والقهر [١] ، ومعناه الاصطلاحي هذا مأخوذ من المعنى اللغوي للغنيمة : الفوز بالشيء [٢] . وحين تجمع الغنائم يقسمها الإمام خمسة أخماس يبدأ بإخراج خمس منها يقسمه هو الآخر خمسة أسهم بين أهل الخُمُس المذكورين في قوله تعالى : « واعلموا أنّ ما غنمتم من شيء فأنّ لله خُمُسَهُ وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل » [٣] ، والأسهم الخمسة في هذا الخمس أحدها سهم لرسول الله ينفقه في مصالحه ومصالح بيته وما يراه بعد ذلك من مصالح المسلمين ، ولذلك سقط هذا السهم بموته عليه السلام . والسهم الثاني لذوي قربى النبي ، ومنهم من يرى أنها قريش كلها ، ومنهم من يخصّ هذا السهم ببني هاشم ، ومنهم من يراه شاملاً لبني عبد المطلب وهاشم . والسهم الثالث لليتامى ، والسهم الرابع للمساكين ، والسهم الخامس لابن السبيل المسافر المنقطع عن بلده ، وبهذه الأسهم الخمسة يتم الخمس الأول [٤] .

أما الأخماس الأربعة المتبقية فتكون ملكاً للغانمين ، بيد أن الإمام إن آثر أن يمنّ على الأسرى بالحريّة فله ذلك [٥] ، فتبطل حينئذ حقوق الغانمين عملاً بقوله عليه السلام : « لو كان المطعم بن عديّ حيّاً وكلمني في هؤلاء النّتْنَى لتركتهم له » ، وذلك أن مطعماً هذا

---

١ قارن الأحكام السلطانية للماوردي ١٢١ بكتاب « الأم » للشافعي ٤ / ٦٤ .

٢ القاموس المحيط (للفيروزابادي) باب الميم فصل الغين ، مادة (غنم) .

٣ الأنفال ٤١ .

٤ تفسير الكشاف ١ / ٣٧٤ .

٥ أحكام أهل الذمة ١٦ .

كان قد نقض الصحيفة التي كتبتها قريش في ألاّ يبايعوا الهاشمية ولا المطّلبية ولا يناكحوهم . ومع أنه مات كافراً قبل وقعة بدر بنحو سبعة أشهر لم يجد النبي ضيراً في إطلاق سراح أسرى بدر لو أن المطعم هذا كلمه في شأنهم مكافأة له على نقضه الصحيفة .

وللإمام أن يقتل جميع الأسرى إن وجد أن المصلحة في قتلهم لمقابلة العدو بالمثل في بعض الحالات . غير أنّ الأخماس الأربعة التي تكون ملكاً للغانمين لا ينبغي تركها على إطلاقها ، فلا بُدّ من المفاضلة كما فاضل النبي بين الفارس والراجل ، فقد يعطى الفارس ثلاثة أسهم والراجل سهماً واحداً ، أو يعطى الفارس على الأقل سهمين بينما يعطى الراجل سهماً واحداً [١] .

والغنيمة تشتمل على أربعة أقسام : أسرى وسباء وأراض وأموال . فالأسرى معروفون ، والسباء يراد به النساء والأطفال . فلا يجوز أن يقتلوا — ولا سيما إذا كانوا من أهل الكتاب [٢] — بيد أن من الممكن قسمتهم كما تقسم الغنائم ، لأنهم ضرب خاص من الأسرى . أمّا الأرض التي استولى المسلمون عليها عنوة وقهراً فتقسم بين الغانمين ، إلاّ أن يطيبوا نفساً بتركها فتجعل وقفاً على مصالح المسلمين [٣] .

ولا يجوز تقسيم الغنائم ما دامت الحرب قائمة ، فلا بدّ من الانتظار حتى تضع الحرب أوزارها لئلا يتشاغل المسلمون بالأسلاب فتحيق بهم الهزيمة .

ويدخل في الغنيمة ما يسمّى بالسّلَب ، فيقسم على الغانمين كما تقسم

---

١ أحكام أبي يعلى ١٣٦ .

٢ أحكام أهل الذمة ١٧ . وقارن بأحكام أبي يعلى ١٢٧ .

٣ أحكام الماوردي ١٣٢ .

الغنيمة ، وربما أصبح ملكاً لسالبه عملاً بالقاعدة التي يرفعها بعضهم حديثاً إلى النبي : « من قتل قتيلاً فله سَلَبُهُ »[1] . وكأن المراد بها تشجيع المؤمنين على البلاء الحسن في القتال .

٥ ــ الفيء

وهو مأخوذ من فاء يفيء إذا رجع إلى الشيء[2] وهو ــ اصطلاحاً ــ المال الذي أصابه المسلمون عفواً دون قتال ودون إيجاف بخيل ولا ركاب. ويقسم أيضاً خمسة أخماس . ويكون خُمسها الأول مقسوماً إلى خمسة أسهم كالغنيمة ، فالسهم الأول منها لرسول الله ، والأسهم الأربعة الباقية لذوي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل عملاً بقوله تعالى : « ما أفاء الله على رسوله من أهل القرى فلله وللرسول ولذي القربى واليتامى والمساكين وابن السبيل »[3] . أمّا أربعة أخماس الفيء المتبقية ، فكانت تقسم في صدر الإسلام بين الجند لشراء الأسلحة الحربية حتى دوّن عمر الدواوين ، فعرفت مقادير أرزاق الجند ومرتباتهم .

٦ ــ العشور

وكانت العشور تؤخذ في الإسلام على أنها ضرائب على بضائع التجار، فيؤخذ العُشر من بضائع التجار الكافرين إذا قدموا بها من دار الحرب إلى دار الإسلام ، ورخّص لهم بذلك . وللإمام ــ على رأي المحققين

---

١ أحكام أبي يعلى ١٣٤ (فصل الأموال المنقولة) .

٢ المصباح المنير للفيومي مادة (فاء) باب الفاء والألف وما يثلثهما .

٣ الحشر ٧ .

من الفقهاء – أن يزيد في المأخوذ عن العُشر ، وأن ينقص عنه إلى نصف العُشر ، كما أنّ له أن يرفع ذلك عنهم نهائياً إن رأى المصلحة فيه بعد مشورة أولي العلم ، ولا يزيد الأخذ على مرّة من كل قادم بالتجارة في كل سنة ، حتى ولو تكرّر قدومه خلال السنة [1] ، وتشبه هذه العشور في عصرنا الضرائب الجمركية من بعض الوجوه .

الأوقاف

ولا بدّ من كلمة عن الأوقاف ، باعتبارها أحد النظم المالية في الإسلام ، وهي على قسمين :

– أوقاف ذريّة .

– وأوقاف خيريّة .

نُسبت الأولى إلى ذريّة الإنسان لأنها تهدف إلى ضمان التكافل الاجتماعي لذريّة الواقف وذوي قرباه مع انتهائها في جميع الصور إلى عمل من أعمال البرّ ، أو جهة من جهات الخير ، كإعانة الفقراء أو طلّبة العلم . وانفردت الثانية باسم «الخيرية» – مع أن الأوقاف كلها خيرية – لأن قصد الواقف الأساسي فيها عمل من أعمال الخير يريد به وجه الله ، ويرجو به توازن المجتمع على أفضل الوجوه .

ومن الأوقاف الخيرية التي لا تنقطع ما ينفق على عمارة المساجد والزوايا والمدارس والمقابر ، وإصلاح الجسور والطرقات العامة ، بل كان منها ما ينفق على الفنادق للمسافرين ، والرباطات للمجاهدين ، وعلى البذار مجاناً للمزارعين والفلاحين ، وما يعطى من قرض حسن للتجار ،

---

1 أحكام أهل الذمة ١٦١ ، وقارن بالمغني (لابن قدامة) ٦٠٤/١٠ (بهامشه الشرح الكبير) .

وما يعطى من معونة للعميان والمقعدين ، ولإيواء اليتامى واللقطاء ، بل لتزويج العزّاب ، وتطبيب الحيـــوان . ومن الطريف أن وقف المرج الأخضر بدمشق كان وقفاً للحيوانات المريضة العاجزة تظل ترعى فيه حتّى تموت . وكان وقف القطط في سوق ساروجة خاصاً بإيواء الحيوانـــات الأليفة في أحد البيوت . وربما كان أطرف من هذا وقف « نقطـــة الحليب » ، وقد وقفه في قلعة دمشق ، الملك النـــاصر صلاح الدين الأيوبي لإمداد الأمهات بالحليب والسكر لتغذية أطفالهن ، وذلك أن صلاح الدين جعل في أحد أبواب القلعة المذكورة ميزابـــاً يسيل منه الحليب ، وميزاباً آخر بجواره يسيل منه ماء مذاب بالسكر ، وعيّن للأمهات يومين في الأسبوع ليأخذن خلالهما من الوقف حاجاتهن من الحليب والسكر .

وهناك أوقاف لمجرّد سقاية العطشان ، أو إطعام الفقير في رمضان، وحدائق وقفت بجميع أشجارها المثمرة ليأكل منها كل عابر سبيل [1] .

إن هذه الموارد المالية كلها لا بدّ أن توزّع على جميع طبقـــات الأمّة توزيعاً عادلاً ، لا فضل فيه لأحد على أحد إلا بالعمل والجهد والعناء . والمهم في نظر الاسلام ألا تحصر هذه الثروة في قطر ما ، أو إقليم ما ، أو طبقة معينة ، فضلاً على أن تحتكر لشخص واحد معين . والمبدأ الذي يوضح هذه الحقيقة الإسلامية قوله تعالى « كي لا يكون دُولةً بين الأغنياء منكم» [2]، وذلك أن رسول الله عليه الصلاة والسلام في غزوة بني النضير التي انتهت بالصلح أعطى الفيء كله للمهـــاجرين

---

١ انظر في الأوقاف « اشتراكية الإسلام » للدكتور مصطفى السباعي ١٤٥ – ١٤٧ .
٢ الحشر ٧ .

الفقراء دون الأنصار الأغنياء ما عدا رجلين فقيرين منهم ، لأنهما شاركا المهاجرين في الفقر ، رغبةً منه عليه السلام في إعادة التوازن الاجتماعي بين المهاجرين والأنصار ، مع أن الأنصار أهل المدينة آووا إخوانهم المكيين المهاجرين ، وآثروهم على أنفسهم ولو كان بعضهم خصاصة . وجاء قوله تعالى « كي لا يكون دولةً بين الأغنياء منكم » علاجاً لتفاوت ملحوظ – وإن لم يكن بالكبير – بين فريقي المسلمين في ذلك الحين ، كما أن هذا القول الربّاني سيظل على الصعيد الإسلامي علاجاً لكل تفاوت طبقي ، حتّى لا تعلو طبقة على طبقة، ولا تستغل طائفةٌ طائفةً أخرى. ولعل هذا هو الذي حمل عمر بن الخطاب على أن يقول قولته التاريخية المشهورة: « لو استقبلت من أمري مـــا استدبرت لأخذت من الأغنياء فضول أموالهم فرددتّها في الفقراء ! »

وأهمّ ما نلاحظه في الأسلوب الإسلامي لتحقيق العدالة الاجتّماعية : أن الاسلام تسامى بمدلولات العدالة عن أن تكون مجرّد قوانين اقتصادية محدودة، فمن أعماق الضمير الإنساني يحاول الاسلام إصلاح ما أفسده الانسان لأخيه الإنسان ، وذلك عن طريق التنسيق بين قوى الحياة والأحياء تنسيقاً كاملاً يورث الشعور بالسلام والطمأنينة ، ويكون ناشئاً عن تنظيم العلاقة بين الفرد وذاته ، وبين الفرد وفرد آخر ، ثم بين الفرد وخليّة بناها او أسهم في بنائها ، وأخيراً بين الفرد والدولة تنظيماً تتعادل فيه الحقوق والواجبات ، ويتساوى فيه الجهد والجزاء ، وتتكفل فيه ضمانات المعيشة المادية وضمانات العدالة القانونية . وبتعبير آخر : يمكننا أن نقول : إن العدالة الاجتّماعية في الاسلام شيء أكبر من سياسة المـــال ، وأسمى من مجرّد توزيع ثروة المجتمع بالمساواة .

إن الزكاة مثلاً هي الركن الاجتماعي البارز بين أركان الإسلام الخمسة،

وهي واجب اجتماعي أشبه ما يكون بحق الجماعة في عنق الفرد ، وعبّر عنها القرآن بما يفيد هذا المعنى الاجتماعي فقال : « والذين في أموالهم حق معلوم للسائل والمحروم » ولكنها في الوقت نفسه حق المـال في نظر الدين ، فهي عبادة دينية تطهر ضمير الفرد من غرائز الشحّ والبخل وحب الذات ، فجدير بنا أن نسميها إذن واجباً اجتماعياً تعبّدياً في آن واحد ؛ لذلك استخدم الإسلام لتحقيق العدالة الاجتماعية وسائل أسمى وأجدى وأشد انسجاماً مع الفطرة البشرية من أي نظام عالمي آخر يسعى إلى الغاية نفسها ، فقبل أن يشرع للعدالـة القوانين اعترف للإنسان بالحقوق التالية :

١ ً ـ حق المساواة الكاملة بين طوائف الناس ومللهم وأجناسهم، مع القضاء على التمييز العنصري ، وتحطيم فوارق الطبقات . والنصوص في هذا كثيرة سنعرض لها في فصل « النظم الاجتماعية » .

٢ ً ـ حق الحرية للإنسان منذ أن تتفتح عيناه على نور الوجود كما قال عمر : « متى تعبّدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً ؟ » وأهم أنواع الحرية في نظر الإسلام حرية الفكر والعقيدة ، كما قـال الله : « لا إكـراه في الدين ، قد تبيّن الرشد من الغيّ » [١] وكما قال « لكم دينكم ولي دين » [٢] .

٣ ً ـ حق الكرامة لبني آدم جميعاً ، فلا يجوز أن تخدش كرامة أحد ، ولا أن يقذف عرض أحد ، ولا أن يستهزأ بأي إنسان ، لقول الله : « ولقد كرّمنا بني آدم وحملناهم في البرّ والبحر ورزقناهم

---

١ البقرة ٢٥٦ .

٢ الكافرون ٦ .

من الطيبات وفضّلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلاً » [١].

٤ً – حق العلم ونشر التعليم بين الجميع ، لقوله عليه السلام : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » [٢] ومن هنا قرّر الفقهاء أن نفقة طالب العلم الفقير تجب على وليّ أمره ، وأن كتب العلم من الحاجات الأصلية ، فلا زكاة عليها مهما تكن غالية نفيسة [٣] .

٥ً – حق الملكية الفردية لضمان الحياة الحرّة الكريمة ، شريطة أن تكون هذه الملكية وسيلة لقضاء الحوائج وتبادل المنافع ، لا للإسراف في التمتع بمباهج الحياة ؛ بينما تعيش طوائف من المجتمع في الفقر والمرض والحرمان .

وبعد هذا يضع النظام الإسلامي المالي من التشريعات ما يصون التوازن الاجتماعي ، وما يكاد يحقق العدالة للبشر أجمعين . فمن ذلك أنه يقرّر أن الفقر مرض اجتماعي خطير كما قال عليه السلام « كاد الفقر أن يكون كفراً » [٤] . فلا بدّ من محاربة الفقر بألوانه كلها ، وإنما يتمّ ذلك بالنظر إلى المجتمع كله على أنه وحدة متماسكة ، لقوله عليه السلام « الخلق كلهم عيال الله فأحبهم إليه أنفعهم لعياله » [٥] .

ومن التشريعات التي سنّها الإسلام :

---

١ الإسراء ٧٠ وقارن بتفسير الألوسي (روح المعاني ١٥/١١٧) : « أي جعلناهم قاطبة برهم وفاجرهم ذوي كرم : أي شرف ومحاسن » .
٢ رواه البيهقي والطبراني .
٣ رد المحتار ٢/٦ .
٤ رواه مسلم في « صحيحه » .
٥ رواه البزار وأبو يعلى .

١ – الزكاة في عروض التجارة بنسبة ٢،٥ ٪ وفي المواشي بنسبة تشبهها تقريباً ، وفي الزروع والثمار بنسبة العشر بحسب نوع الأراضي ، كما أوضحنا من قبل .

وهذه النسبة كلها مقبولة تجود بها النفس عن طواعية واختيار ، ولكنّها على قلّتها توزع الثروة بين فئات الشعب المختلفة خلال سنوات محدودة ، وتكاد تؤمن نفقات التكامل الاجتماعي التي لا يستغني عنها مجتمع من المجتمعات .

ويلاحظ أن الزكاة حق اجتماعي وليست منّة ولا إحساناً . وقد جاء في القرآن تحذير شديد لمن يشعرون بالاستعلاء عند أداء الزكاة وأنواع الصدقات ، مثل قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا لا تُبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى كالذي ينفق ماله رئاء الناس ولا يؤمن بالله واليوم الآخر ، فمثله كمثل صَفْوانٍ عليه ترابٌ فأصابه وابل فتركه صَلْداً » [١] ؛ كما يلاحظ أنّ نصاب الزكاة قليل ، فهو لا ينحصر في الأغنياء الكبار ، بل معظم الشعب يسهم في هذا النصاب ، مشاركاً به في تأمين نفقات التكافل الاجتماعي .

٢ – إذا لم تكفِ الزكاة حاجات التكافل الاجتماعي ولم يكن في بيت المال ما يسدّ تلك الحاجات ، فرض النظام الإسلامي على أهل كل بلد أن يقوموا بفقرائهم ويكفوهم الضروري من حاجاتهم الغذائية والمعاشية ، كما يقول ابن حزم الأندلسي [٢] .

---

١ البقرة ٢٦٤ .
٢ المحلى (لابن حزم) ٦/١٥٦ .

٣ً – في النظام الإسلامي نفقات مفروضة على الموسرين في حقّ أقربائهم المحتاجين من آباء وأبناء وإخوة وأعمام وأخـوال وسائر ذوي الأرحام . وتشمل هذه النفقات المأكل والملبس والمسكن والتعليم والتزويج والقيام بالخدمة ، او تكليفاً بالأجر لمن يقوم بخدمـة العاجز منهم والمريض . وإنّما أراد الأسلام بهذه النفقات محاربة الفقر والجهل والمرض والمسكنة والمذلّة [١] .

٤ً – إذا هدّد العدو سلامة البلد أو حدثت بعض الطوارىء وجب أن تأخذ الدولة من أموال الناس بقدر ما تدفع به الخطر ، ولا يحقّ لغني أن يمتنع عن إعطاء الدولة ما تفرضه عليه مهما يكن كثيراً كما قال الغزّالي في « المستصفى » [٢]. وقد علّل الفقهاء ذلك بأن من قواعد الشريعة المؤصلة المقرّرة أنه يجب دفع الضرر الأعلى بتحمل الضرر الأدنى ، وأتوا في هذا الصدد بمسائل فرعية تجاوز عشرات المئات .

٥ً – نظام التوريث الإسلامي الذي فُصِّلَ أكثره في سورة النساء وسيلة لتفتيت الثروات الكبيرة أو رؤوس الأموال ، وإيصال النفع لمختلف الأقرباء مع ملاحظة درجة القربى من المتوفى .

٦ً – أجاز النظام الإسلامي للإنسان أن يوصي بثلث ماله لجهات البرّ والخير ، واجتهد بعض أصحاب المذاهب في فرض الوصيـة للأقرباء غير الوارثين بمقدار الثلث . وبهذا أخذت المتحدة وسورية حين أقرّتا مبدأ الوصية للحفدة المحرومـين من الإرث ، وهم

---

١ انظر شرح قانون الأحوال الشخصية (السباعي) ١/٢١٩ – ٢٥١ .

٢ المستصفى ١/٣٠٣ – ٣٠٤ .

الذين مات أبوهم في حياة جدّهم . وجعلوا عمدتهم في ذلك الآية الكريمة من سورة البقرة « كُتب عليكم إذا حضر أحدَكم الموتُ إن ترك خيراً الوصيةُ للوالدين والأقربين بالمعروف حقاً على المتقين »[1] .

٧ً – إذا لم ينل الميراث بعض الأقربين لأنهم ليسوا شرعاً بوارثين – بسبب حجب بعضهم لبعض تبعاً لقواعد الميراث – فعلى موزعي تركة الميت أن يعطوا الحاضرين الذين لم يرثوا شيئاً ، مصداقاً لقوله تعالى في سورة النساء « وإذا حضر القسمة أولو القربى واليتامى والمساكين فارزقوهم منه وقولوا لهم قولاً معروفاً »[2].

٨ً – إذا جاع إنسان أو عطش أو مرض بحيث أشرف على الهلاك ، وجب على من يعلم بحاله أن يبادر إلى إنقاذه آخذاً بقول النبي « ما آمن بي من بات شبعان وجاره جائع بجنبه وهو يعلم » . وللجائع أو العطشان حينئذ أن يقاتل على الطعام أو الماء حيثما وجدهما، فإن قُتل الجائع أو العطشان فإن على قاتله القصاص ، وإن قُتل المانع فإلى لعنة الله ![3]

٩ً – المَدين إذا لزمته الديون بسبب التجارة سُدّدت ديونه من بيت المال ، لدخوله في قوله تعالى : « والغارمين » والمنقطع في بلد غير بلده – وهو « ابن السبيل » – يعان بالمال حتى يصل إلى بلده ولو كان غنياً

١٠ً– هناك بعض الكفّارات التي تلزم المسلم في حالات معينة ككفارة

---

١ قارن بتفسير هذه الآية في المنار (السيد رشيد رضا) .

٢ النساء ٨ وقارن بتفسير القرطبي ٥/٤٨ ، ٤٩ .

٣ المحلى ٦/١٥٦ .

اليمين التي قال الله فيها « فإطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم » [1] . وكفارة الصيام كما قال الله « وعلى الذين يطيقونه فدية طعام مسكين [2] » ؛ وكفارة الظهار « ومن لم يستطع فإطعام ستين مسكيناً » [3] .

١١ – إقرار مبدأ التأميم ، لقول النبي : « الناس شركاء في ثلاث : الماء والكلأ والنار » [4] . ذلك بأن هذه الأمور الثلاثة حقوق شائعة للجميع عدا عن كونها في الحياة العربية من الضروريات الأولى . فلا مانع من الوجهة المبدئية من أن يقاس على هذه الأشياء الثلاثة كل الأموال المشتركة الضرورية لحاجات البيئات والمجتمعات . والإسلام يعلم المسلمين جميعاً أن المال مال الله ، وأنه لا يجوز لغني يؤمن بمبادىء الإسلام أن يمنّ على الفقراء إن شغّل أيديهم العاملة ، أو عيّن لهم بعض الرواتب والأجور ، فما دام المال مالاً لله فهو في الحقيقة ملك للجماعة كلها ، لأنّ الله غني عن العالمين ، وإنما الأغنياء في المال خلفاء عن الله ووكلاء عنه في توزيعه على الأقربين بالمعروف ، وعلى المجتمع كله بالقسطاس ، لهذا قال الله « آمنوا بالله ورسوله وأنفقوا مما جعلكم مستخلفين فيه » [5] فالمال وديعة في أيدي الأغنياء ولا بدّ يوماً أن تردّ الودائع .

---

١ المائدة ٨٩ .
٢ البقرة ١٨٤ .
٣ المجادلة ٤ .
٤ رواه أحمد وأبو داوود .
٥ الحديد ٧ .

وهكذا كان للإسلام في توزيع الثروات نظام قائم بذاته شبيه من بعض الوجوه بالنظام الاشتراكي ، وعدو للرأسمالية التي تعتمد على الاستغلال واللصوصية . والفرق الأساسي بين النظام الإسلامي والنظم الاشتراكية الأخرى : أن الاشتراكية نتيجة لضغط المؤثرات الاقتصادية أو السياسية أو الاجتماعية ، فتفكير الدول الغربية بحل المشكلة الاقتصادية إنما حدث تحت ضغط التطور الصناعي ، وانتشار موجات السخط والتذمر في أوساط العمال وفئات الكادحين [1] ، بينما جاء الإسلام بتنظيماته للعدالة الاجتماعية منذ فرض الزكاة في أواخر العهد المكي حوالي سنة ٦٢٠ م؛ وبعد الهجرة سنة ٦٢٢ م بدأ النبي بنفسه تنفيذ نظام الزكاة لتأمين نفقات التكافل الاجتماعي . ثم بعد وفاة الرسول خاضت الدولة معركة حاسمة مشهورة ضد مانعي الزكاة من المرتدين ، فيمكننا القول إذن : إن مبدأ التكافل الاجتماعي كان مسلماً به في الإسلام منذ أكثر من ثلاثة عشر قرناً !

---

١ قارن باشتراكية الإسلام (السباعي) ١٠٩ – ١٢٨ .

الفصل الثالث

النظم الاقتصادية

١ — الزراعة

دعا الرسول في طائفة من أحاديثه إلى العناية بالزراعة والغرس . ومن ذلك قوله « ما من مؤمن يغرس غرساً أو يزرع زرعاً فيأكل منه طير أو بهيمة إلا كان له به صدقة »[١] وقد حمل هذا المؤمنين على الاعتناء بأراضيهم الزراعية واستخراج خيراتها ، وكان الإصلاح الزراعي قسمة عادلة بين الدولة والملاكين .

اما الدولة فكانت توجّه أكبر عنايتها إلى وسائل الرّي ، فهي التي تنشىء القنوات وتبني السدود ، وتسدُّ ما يحدث من صدوع في سُرر الأنهار ، واستخدمت الدولة لري السواد خاصةً طريقة الري الاصطناعي بواسطة آلات بدائية معروفة في ذلك الحين ، مثلما انتفعت بطريقة الري

---

١ الترغيب والترهيب (للمنذري) . ومن ذلك أيضاً قوله عليه السلام : « من كانت له أرض فليزرعها ، فإن لم يستطع أن يزرعها وعجز عنها فليمنحها أخاه المسلم ، ولا يؤجره إياها » . انظر تهذيب ابن القيم لسنن أبي داوود ٥/٥٦ — ٥٧ .

الطبيعية من مياه القنوات ، ومن المعروف أن تلك القنوات كانت كثيرة في جنوبي العراق ، وفي منطقة البصرة بوجه خاص . وحاولت الدولة رفع مستوى الماء لتوزيعه بسهولة إلى القنوات الفرعية ، بما أنشأته من سدود اصطلحوا على تسميتها بالنواظم .

أما الملاكون فكانوا يزرعون من الأرض قسماً ويتركون الآخر دون زرع ليستعيد قوته ، وفي الموسم التالي يتركون المزروع ويزرعون الحائل مستخدمين المحراث الذي تجره الثيران لحرث الأرض . واستخدموا كذلك التسميد الذي كانوا يتخذونه من فضلات الحيوان ومن بقية الرماد .

وقد تفنّن الناس في زرع أشجار الفاكهة من البذور ، وفي زرع الأزهار والرياحين في الحدائق تارة ، وفي أوان خاصة تارة أخرى .

وقد اشتهرت معظم المناطق العراقية بالحنطة والشعير حتى كان أهل السواد يدفعون منها الخراج بدلاً من النقد والعملة . واشتهرت تلك المناطق أيضاً بالرز والقطن ولا سيما في منطقة الخابور ، وانتشرت فيها زراعة الزيتون ولا سيما في سنجار ، وزراعة النخيل ولا سيما في البصرة . أما قصب السكر فكان متوفراً في البصرة وسنجار ، وأما التين والبطيخ وأنواع العنب ففي حلوان [1] ، وأدخل البرتقال والليمون إلى العراق من الهند عن طريق عمان . وعُرف ألذّ الرمان في سنجار . وعرفت مناطق العراق جُلّ أنواع الأزهار ، ولا سيما القرنفل والياسمين والجوري والورد والبنفسج .

وكانت منطقـــة الجزيرة في شمال العراق تعتمد في الريّ على مياه الأمطار ، أما منطقة حران في الجزيرة الفراتية فحفر أهلوها بمعونة الدولة بعض الآبار الاصطناعية لإرواء مزارعهم ، وأما منطقة الخابور فأفادت

---

١ حلوان : مدينة في آخر حدود السواد مما يلي الجبال من بغداد .

الكثير مما جرى في أرضها من العيون [1] .

وبلغ من عناية النظام الاسلامي بالزراعة والفلاحة أنه في حركة الفتوح على عهد الراشدين ومن بعدهم لم يتعرّض للفلاحين بشيء من الضرائب، فهذا أبو بكر عندما وجّه خالد بن الوليد إلى فتح العراق يوصيه بألاّ يأخذ من الفلاحين والزرّاع أي شيء من المال ، بل يقر الذين لم يحاربوا منهم ويكفل حمايتهم وحماية أراضيهم [2] . وهذا عمر لما أمر عثمان بن حُنَيف وحذيفة بن اليمان بمساحة السواد ، راعى في كل أرض ما تحتمله [3] ، ثم ألغى ضريبة النخل والكَرْم والرطاب وكل شيء من الأرض ، كما يقول أبو يوسف في الخراج [4] عوناً للفلاحين . ووجد عمر في العراق والشام بعد الفتح كثيراً من الأراضي التي جلا عنها أهلوها ، فبقيت دون مالكين، فقرَّرَ اعتبارها « صوافي » تضم إلى بيت المال [5] ، وأنشأ يقتطعها لمن يتعهدها بالزراعة والغراسة ، فسميت بالقطائع . وذكر البلاذري في « فتوح البلدان » [6] أن عمر أصفى كلّ أرض كانت لكسرى أو لأهل كسرى ، أو لرجل قتل في الحرب، أو لحقَ بأرض الحرب ، وكل مغيض ماء ، وكل دار بريد ، كما ذكر أبو يوسف [7] أن القطائع من أرض العراق كانت كل ما كان لكسرى ومرازبته وأهل بيته مما لم يكن في يد أحد ، وأنها كانت تسمى « صوافي الأثمار » . ويبدو حرص

---

١ معروف ، الحضارة ٦٦ .

٢ قارن الطبري ٤/٧ بالكامل ٢/١٤٨ .

٣ الأحكام السلطانية للماوردي ١٤٢ . وقارن بأحكام أهل الذمة ١١٣ .

٤ الخراج ٣٨ .

٥ الخراج ٥٧ .

٦ فتوح البلدان ٢٨١ .

٧ الخراج ٥٧ .

الخلفاء على تنمية الزراعة من خلال رغبتهم الشديدة في استغلال الأراضي الزراعية وعدم تعطيلها ، فلئن أقطع عثمان بعض هاتيك الأراضي فلأنه رأى إقطاعها أوفر لغلتها من تعطيلها — كما قال الماوردي [١] — ولهذا شرط على من أقطعها إياه أن يأخذ منه حق الفيء ، كأنه جعل إقطاعه بمثابة الإجارة لا التمليك .

وفي العصر الأموي ، ساعدت الظروف المواتية الناس على الاعتناء بزراعة الأراضي وغراستها ، اقتداءً بالخليفة الأموي الأول معاوية الذي لم يكتف بالبلقاء ، وهي مزرعة كبرى كانت لأبيه أبي سفيان بن حرب من محصول تجارته في الجاهلية إلى بلاد الشام [٢] ، بل راح يشتري من اليهود أراضيهم في وادي القرى ، وينمّي ممتلكاته الزراعية بواسطة إحياء الموات كما يقول البلاذري [٣] . إلا أن معاوية وضع يده على فدك ، وأقطعها عامله على المدينة مروان بن الحكم ، فورثها أولاده من بعده ، فغيّر بذلك سنّة الشيخين أبي بكر وعمر اللذين جعلا أرض فدك مالاً عاماً بمنزلة الوقف [٤] .

وقد ولّى معاوية أرض العراق المسماة بالبطائح — لأنها كانت بين البصرة والكوفة واطئة مغمورة بالمياه — ولاها عبد الله بن درّاج ، فغلب الماء بالمسنيات — أي السدود — وقطع الخشب ، واستخرج من « موات مرفوض ، ونقوض مياه ، ومغايض وآجام » ضياعاً بلغت غلالها خمسة آلاف ألف درهم ، كما يقول الجهشياري في كتابه « الوزراء » [٥] .

---

١ الماوردي ١٨٣ .
٢ البلاذري ١٣٥ .
٣ نفسه ٤٢ .
٤ خطط المقريزي ١/٩٥ .
٥ الوزراء للجهشياري ٢٤ .

ولعل ما صنعه ابن درّاج لهذه البطائح يظهرنا على مدى العناية التي أخذت الدولة تبذلها للإصلاح الزراعي ، وذلك فيما بناه من سدود ومسنيات ، فقد كانت سدود البطائح في عهد قباذ بن فيروز معرّضة للانبثاق والانفجار ، حتى غرق كثير من الأراضي العامرة ، فلما ولّى أنو شران ابنه أمر بردم الماء بالسدود ، فعادت بعض الأراضي إلى ما كانت عليه من عمارة ، وفي السنة السابعة من الهجرة انفجر كثير من البثوق في تلك البطائح ، وحاول أبرويز أن يعمل على إصلاحها فلم يستطع إلى ذلك سبيلاً ، وورث العرب أراضي البطائح هذه عظيمة الاتساع من كثرة ما انفجر فيها من البثوق [1] ، فإذا هم ينشئون لها السدود ، ويحفظون فيها المياه ، وينمّون فيها المزروعات ، حتى قدّر ابن رسته في « الأعلاق النفيسة » [2] مساحة تلك البطائح بثلاثين فرسخاً في ثلاثين ، وهي بلا ريب مساحة عظيمة .

ولما وُلّي عمر بن عبد العزيز بادر إلى ردّ الحقوق لأصحابها ، فأخذ ما في أيدي أهل بيته من القطائع ، وردّ ما في يديه هو من القطائع التي ورثها عن آبائه ، وقال لمولاه مزاحم : « إن أهلي أقطعوني ما لم يكن لي أن آخذه ولا لهم أن يعطونيه » [3] ، وكان مما ردّه « أرض فَدَك » فقد جمع قريشاً وأعيان الناس وقال : « إن فدك كانت مما أفاء الله على رسوله ، فسألته فاطمةُ أن يهبها لها فأبى ، فكان يضع ما يأتيه منها في أبناء السبيل ، ثم ولي أبو بكر وعمر وعثمان وعلي فوضعوا ذلك بحيث وضعه رسول الله ، ثم وليها معاوية فأقطعها مروان بن الحكم ، فوهبها

---

١ الماوردي ١٧١ .

٢ ابن رسته (الأعلاق النفيسة) ٩٤ طبع ليدن .

٣ الكامل ٥/٢٤ .

مروان لأبي ولعبد الملك ، فصارت لي وللوليد وسليمان . فلما ولي الوليد سألته حصته منها فوهبها لي ، وسألت سليمان حصته منها فوهبها لي ، فاستجمعتها . وما كان لي من مال أحب إليّ منها . فاشهدوا أني قد رددتها إلى ما كانت عليه » [1] . والذي وقع عملياً هو أنه اعتبر فدك من الأموال العامة لا الخاصة كما كانت على زمن رسول الله والخلفاء الراشدين .

وفي خلافة هشام بن عبد الملك (١٠٥ ـ ١٢٥) اهتمت الدولة بالخراج وإحصاء وارداته بدقة بالغة ، ففي مصر مثلاً قام عبيد الله بن الحَبْحَاب بتقدير ما يركبه النيل من عامر وغامر [2] ، لمساحة الأراضي وتحديد وظائفها ، وإذا بهذه الأراضي تضرب بعد مساحتها رقماً قياسياً أقرب إلى الخيال ، إذ بلغت مئة ألف ألف فدان [3] ، ومن المعلوم أن الفدان أقل من نصف الهكتار بشيء يسير ، والهكتار يساوي ١٠ آلاف متر مربع .

وفي العراق وجّه الوالي خالد بن عبد الله القَسْري (١٠٥ ـ ١٢٠) جلّ عنايته إلى الزراعة ، فحفر الأنهار ، وأقام القناطر ، وأصلح الجسور . فهو الذي أقام قنطرة الكوفة وقد كان عمر بن هبيرة أنشأها أول الأمر [4] ، وهو الذي حفر نهر الجامع [5] ، وأقام قنطرة دجلة بعد أن استأذن في ذلك هشام بن عبد الملك ، وأنشأ السدود لمنع مياه دجلة من الفيضان [6] . وبلغت غلال الأراضي الزراعية في العراق ـ على عهد خالد هذا ـ

---

١ البلاذري ٣٩ .
٢ خطط المقريزي ١/٩٩ .
٣ نفسه ١/٧٥ .
٤ فتوح البلدان للبلاذري ٢٩٥ .
٥ نفسه ٢٩٤ .
٦ الطبري ٨/٢٠٠ .

عشرين ألف ألف على إحدى الروايات [1] .

ومن الظواهر في الحياة الاقتصادية على عهد بني أمية أن القطائع قد كثرت وتنوعت ، وأمست الأراضي الزراعيـة ملكاً أو كالملك لبعض الأشخاص والأسر بعد أن كانت من قبل ملكاً للدولة أيام الفتوح . وذلك أن الديوان أحرق في فتنة ابن الأشعث سنة ٨٢ هـ عام الجماجم ، فآثر كل قوم أن يحتفظوا بما يليهم من القطائع لأنفسهم [2] .

ومن الظواهر الاقتصادية في هذا العصر الإيغار : وهو — كما في القاموس [3] — أن يوغر الملك الرجل الأرض فيجعلها له من غير خراج ، أو هو أن يؤدي الخراج إلى السلطان الأكبر ، فراراً من العمال .

ومن تلك الظواهر الإلجاء [4] : والمراد به كتابةُ الرجل أرضه باسم أمير قوي يلجأ إليه ويحتمي به . وحينئذ يقوم صاحب النفوذ بدفع الخراج ، ويتولى ما يتعلق بها من الناحية المالية ، حتى تصير في الغالب إليه ، ويصبح مالكها الوحيد . وعلى هذا الأساس صارت المراغة ملكاً لمروان بن محمد ، لأن أهلها ألجؤوها إليه وكتبوها باسمه [5] . والمراغة قرية من قرى أذربيجان . ومن ذلك أيضاً أن القرى الكثيرة المتفرقة في أرض البطائح ألجأت إلى مسلمة بن عبد الملك تقوياً به واعتزازاً واحتماء [6] . وللملك يمكن عقد مقارنة بين نظام الإلجاء ونظام الحماية الذي كان معروفاً في بلاد فارس والروم تحت اسم Patronage أو Autopragia [7] .

---

١ نفسه ٨/٢٥٠ .

٢ الماوردي : الأحكام السلطانية ١٨٣ .

٣ انظر القاموس المحيط مادة (وغر) .

٤ مادة (لجأ) في القاموس المحيط .

٥ فتوح البلدان البلاذري ٣٢٧ .

٦ نفسه ٣٠٢ .

٧ قارن بالخراج والنظم المالية (الدكتور الريس) ٢٦٨ .

ومن تلك الظواهر أيضاً : التقبّل أو القبالة ، وهو ما يعبّر عنه تارة أخرى بالكفالة أو الضمان [1] ، وذلك حين يجعل الرجل لنفسه قبيلاً – أو كفيلاً – يحصّل باسمه الخراج ويأخذه لنفسه لقاء أجر معلوم يدفعه إليه . وغالباً ما كان القبيل أو الكفيل من العمال وذوي الجاه والسلطان ، وكان هـــذا سبباً في قسوة نظرة الفقهاء إلى التقبّل وعدّه وسيلة من وسائل التملك الفاسد وأكل أموال الناس بالباطل [2] ، حتّى قال الماوردي: « فأما تضمين العمال لأموال العشر والخراج فباطل لا يتعلق به في الشرع حكم » [3] . ولذلك قال أبو يوسف في شأنه للرشيد : « ورأيت ألا تقبَّلَ شيئاً من السواد ولا غير السواد من البلاد ، فإن المتقبّل إذا كان في قبالتِهِ فضل عن الخراج عسَفَ أهل الخراج ، وحمل عليهم ما لا يجب عليهم ، وظلمهم ... وفي ذلك وأمثاله خراب البلاد وهلاك الرعية . والمتقبّل لا يبالي بهلاكهم بصلاح أمره في قبالته ... » [4] . وكثيراً ما استدل الفقهاء على تحريم هذا النوع من المعاملات الاقتصادية بما ورد من أن رجلاً أتى ابن عباس يتقبل منه الأبُلّةَ بمئة ألف درهم ، فضربه مئة سوط وصلبه حياً ، « تعزيراً وأدباً » [5] . لكن هذا لم يمنع ذوي الجاه والسلطان من التعامل بالقبالة ، فإن فروخ أبا المثنى كان يتقبل لهشام بن عبد الملك أراضيه ، وكان هشام بذلك يستفيد تعجيل المال ، بينما يستفيد أبو المثنى (المتقبّل) الفرق بين ما دفعه وما حصّله [6] .

---

١ قارن أحكام أهل الذمة ١٠٩ بالأموال ٧٠ .

٢ قال ابن عمر في القبالة : « ذلك الربا العجلان » أهل الذمة ١٠٨ .

٣ أحكام الماوردي ١٦٨ .

٤ خراج أبي يوسف ١٠٥ .

٥ الأموال ٧٠ وقارن بأحكام أهل الذمة ١٠٩ .

٦ الوزراء والكتاب « للجهشياري » ٦١ .

وإذا ما انتقلنا إلى أوائل العصر العباسي وجدنا عهد أبي جعفر المنصور حافلاً بالإصلاح الزراعي الذي حوّل الناس من الغلاء إلى الرخاء، ومن فساد الأنظمة إلى ضبط المملكة، وترتيب القواعد، وإقامة الناموس، كما قال صاحب « الفخري » [١] .

ولقد ساغ لابن طباطبا أن يسمي المنصور « أصل الدولة » ، لأنه « أعمل رأيه في التوظيف على الرساتيق والقرى والأرضين وظائف معلومة، وتدوين الدواوين بذلك، وإثبات الأصول » كما نصحه ابن المقفع في رسالة وردت في كتاب « الوزراء » للجهشياري [٢] .

وتطبيقاً لهذا كله منع المنصور تحويل الأراضي الخراجية إلى أراضٍ عشرية، ففي تاريخ ابن عساكر أن المنصور أرسل إلى الشام سنة ١٤١ هـ عماله يميزون بين أنواع الأراضي، ليعيدوا النظر في « وظائفها » التي لم تكن إلا الضرائب المقدّرة على كل منها [٣] .

وإنما دعاه إلى ذلك ما كان قد رآه من تصرّفات الأمويّين الشخصية الكيفية في أراضي الخراج، بتصييرها عشرية عن طريق البيع أو سواه. ومع أن الخليفة الأموي التقي عمر بن عبد العزيز منع ذلك، وحكم بأن أرض الخراج فيء تملكه الأمة، ولا يتصرف به أفراد من الناس، عاد الملاّكون بعد موته إلى ما كانوا عليه من سوء التصرف بأموال الجماعة فاستوجب هذا أن يلقي المنصور بكل ثقله في هذا الموضوع، منعاً للإسراف والجور والاستغلال، فلم يسمح في عهده لأحد بتحويل أراضي الخراج

---

١ الفخري في الآداب السلطانية ١٤٢ .

٢ الوزراء والكتاب ٦٠ .

٣ ذكر ذلك فلهاوزن في كتابه « الدولة العربية وسقوطها »
Welhausen, The Arab Kingdom and its Fall, 289 - 290 .

إلى أراض عشرية ، وشعرت الرعية باهتمام راعيها بها ، ولا عجب ، وهو الذي كان ينصح ابنه المهدي بقوله : « لا يصلح السلطان إلا بالتقوى ، ولا تصلح رعية إلاّ بالطاعة . ولا تُعْمَرُ البلاد بمثل العدل ، ولا تدوم نعمة السلطان وطاعته إلا بالمال [1] » . وولاة البريد في الآفاق كلها كانوا يشعرون بمدى اهتمام المنصور بأحوال الرعية ، حتى كانوا - كما يقول الطبري [2] - « يكتبون إليه أيام خلافته في كل يوم : بسعر القمح والحبوب والأدم ، وبسعر كل مأكول » .

وربما كانت هـذه العناية التي أبداها أبو جعفر بشؤون مملكتـه أحد العوامل المباشرة في زيادة الثروة الأهلية ، ونماء رؤوس الأموال ، وظهور تباشير الغنى ، واتساع موارد الخراج ، والرخاء العام الذي تعدّدت مظاهره بين الناس ، وتجلّت بأروع معانيها في رخص الأسعار ، حتى قال الجهشياري بوجه عام : « رخصت الأسعار في أيام أبـي جعفر » [3] .

ولما بويع للمهدي بعد وفاة أبيه المنصور (سنة ١٥٨ هـ) حدثت في الدولة تطورات خطيرة في الإصلاح الزراعي قد نميل إلى اعتبارها امتداداً لما بدأه أبو جعفر من مشروعات الإصلاح : فقد استُبدل نظام المقاسمة بنظام المساحة [4] ، وبعـد أن كان على كل مسافة محددة من الأرض خراج معيّن تأخذه الدولة جملةً واحدة أو أقساطاً منجمة ، كما كان عليه العمل منذ عهد عمر بن الخطاب ، أصبحت الدولة تعيّن نِسَباً من

---

١ تاريخ الطبري ٩/٢٩٩ .

٢ نفسه ٩/٣١٤ .

٣ الوزراء والكتاب ١١٧ .

٤ من الباحثين المعاصرين الذين أيدوا هذه المسألة التاريخية بالحجج القاطعة الدكتور محمد ضياء الدين الريس في كتابه القيم « الخراج والنظم المالية للدولة الإسلامية » وانظر بوجه خاص من كتابه ص ٤١٧ وما بعدها .

الضرائب تقوم بتنفيذها وجبايتها . فالنصف مثلاً على الأراضي التي تسقى سَحاً ، والثلث على الأراضي التي تسقى بالدوالي ، والربع على تلك التي تسقى بالدواليب ، وما على الزرّاع بعد ذلك شيء[1] . وإنما تختص هذه النسب بالزروع ، أما الثمار من نخل وكروم وشجر فبقيت على نظام المساحة . وقد أشاد أبو يوسف بنظام المقاسمة هذا وقال : « لم أجد شيئاً أوفر على بيت المال ، ولا أعفى لأهل الخراج من التظالم فيما بينهم وحمل بعضهم على بعض ، ولا أعفى لهم من عذاب ولاتهم وعمالهم ، من مقاسمة عادلة خفيفة للسلطان فيها رضىً ، ولأهل الخراج من التظالم فيما بينهم وحملِ بعضهم على بعضٍ راحةٌ وفضل ... »[2]

وحين صار الناس إلى عهد هارون الرشيد انقلبوا بنعمة من الله وفضل ، فقد عظم أمر الخراج في عصره ، وقام وزراؤه بتحقيق رغباته في الإصلاح الزراعي إلى أبعد حد ممكن ، فاحتفر وزيره يحيى نهر القاطول ، واستخرج نهراً دعاه أبا الجند أنفق عليه عشرين ألف ألف درهم ، وأمر بإجراء القمح على أهل الحرمين ، وبنى الحياضات والمساجد والرباطات ، وزاد أعطيات الجند والقواد ، واتخذ كتاتيب لليتامى ، وأنشأ بيوتاً لأهل الدين والآداب والمروءات[3] .

ولما وصل الرشيد إلى هرقلة — وهي مدينة من مدن الروم — طلب نقفور امبراطور الروم موادعة المسلمين ، فصالحه الرشيد على خراج يؤديه كل سنة خمسين ألف دينار : منها عن رأسه أربعة دنانير ، وعن رأس

---

١ أحكام الماوردي ١٦٨ .
٢ خراج أبي يوسف ٤٩ — ٥٠ .
٣ الوزراء والكتاب ١٧٧ وانظر أيضاً ص ١٩١ .

ابنه أستبراق ديناران ، وتعهد أن يدفع أيضاً ثلاث مئة ألف دينار [١] .
وكانت تلك صورة عما يصل إلى الدولة الإسلامية من الموارد حتّى من الغنائم والفتوح .

وقد بلغت موارد الدولة في عهـــد الرشيد « في كل سنة نحواً من خمس مئة ألف درهم من الفضة وعشرة آلاف ألف دينار من الذهب » [٢] ، حتّى قالوا : إن الرشيد كان يستلقي على ظهره وينظر إلى السحابة المارة ويقول : « اذهبي حيث شئت فإن خراجك آت إليّ » !

ولعل من أهمّ الظواهر الاقتصادية في العصر العباسي نظام الكبس الفارسي الأصل الذي أخذ به كل من المتوكل والمعتضد بعد أن أدخلا عليه بعض التعديلات ؛ وخلاصة هذا النظام أن الفرس حدّدوا ميقات البدء في جباية الخراج بيوم النيروز ، الذي هو أجلّ أعيادهم ، وأول أيام السنة عندهم . وكانت السنة في تقويمهم الخاص مكوّنة من اثني عشر شهراً كاملة ، كل واحد منها يتألف من ثلاثين يوماً ، فعدّة السنة كلها عندهم ٣٦٠ يوماً ، لكنهم درجوا على زيادة خمسة أيام بين الشهر الثامن والشهر التاسع من سنتهم هذه ، فأصبحت عدة الأيام في العــــام الواحد ثلاث مئة وخمسة وستين يوماً [٣] . ومن المعروف أن عدّة السنة الشمسية في الحقيقة ١/٤ ٣٦٥ يوم و ١/٥ ساعة ، فإذا تعاقبت مئة وعشرون سنة اجتمع من رُبُع اليوم شهر كامل ، ومن خُمُس الساعة يوم واحد فكان المجموع ٣١ يوماً ، ولو تعاقبت مئة وست عشرة سنة فقط اجتمع

---

١ الطبري ١٠/٩ .
٢ النظم الإسلامية (للدكتور حسن إبراهيم حسن) ٢١٤ .
٣ قارن بالآثار الباقية عن القرون الخالية للبيروني ٤٢ — ٤٤ .(نشر إدوار سخاو ، ليبسيك ، سنة ١٨٧٦ م) .

من ربع اليوم وخُمُس الساعة شهر تام من ثلاثين يوماً فقط ، فرأى الفرس – كلما تعاقبت ١١٦ سنة – أن يسموا سنتهم كبيسةً ، لأنهم يكبسون عليها شهراً كاملاً يلحقونه بها فتصبح ثلاثة عشر شهراً . وكانوا في هذه الحال يؤخّرون ميقات النيروز شهراً كاملاً ، إذ كان النيروز يقع في مطلع الصيف لدى إدراك الغلال في شهر حزيران ، فكلما تقدم الميعاد إلى أيار ردوه إلى حزيران . وذلك ما ذكره المقريزي في قوله تعليلاً لنظام الكبس الفارسي : « فوجدت النوروز لم يكن يتقدم في أيام الفرس أكثر من شهر : يتقدم من خمس تخلو من حزيران فيصير في خمسة أيام تخلو من أيار ، فتكبس سنتهـا وترده إلى خمسة أيام من حزيران »[1] .

ومن العسير تحديد العوامل التي أدت إلى إهمال الفرس نظام الكبس ، وقد أهمله المسلمون أيضاً حتى منتصف القرن الهجري الأول ، ثم كادوا يعودون إليه في خلافة هشام بن عبد الملك لما طلب الدهاقنة من عامله خالد القسري تأخير النيروز شهراً ، لأن الإخلال بتأخيره أضر بالناس ، إلا أن خالداً أبقى ميعاده متقدماً ، ورفض إجابة القوم إلى رغبتهم ، وكتب إلى الخليفة في ذلك ، فخاف هشام أن يدخل هذا التأخير في النسيء المحرّم الذي قال الله فيه : « إنما النسيء زيادة في الكفر يضلّ به الذين كفروا يُحِلُّونه عاماً ويحرّمونه عاماً ليواطئوا عدّة ما حرّم الله »[2]. وحين حاول يحيى بن خالد البرمكي في عهد الرشيد تأخير النوروز شهرين رُمي بالتعصب للمجوسية ، فآثر العدول عن هذا التأخير .

وما تجرّأ أحد قبل المتوكل على تطبيق نظام الكبس بعد طبعه بالطابع

---

١ خطط المقريزي ١ / ٢٨٥ .

٢ سورة التوبة ٣٧ .

الإسلامي تيسيراً على الناس ، ورغبةً في الإصلاح الزراعي ولو كان في هذا الإصلاح تقليد لنظم الفرس وعاداتهم القديمة : ذلك بأن المتوكل – لدى تطوافه ببعض حدائقه – لاحظ أن الزرع ما يزال أخضر ، وأن الغلال لما تُدْرِك ، فقال لبعض مرافقيه : ما دام الزرع لما يدرك فمن أين يعطي الناس الخراج ؟ ولما أشاروا عليه بنظام الكبس استحسنه ، وأبدى أسفه لإغفاله تلك المدة الطويلة في العصور الإسلامية المعاقبة حتى عصره ، وأصدر أوامره سنة ٢٤٣ هـ بإعادة ميقات النوروز إلى ما كان عليه ، فأخَّر إلى ١٧ حزيران بعد أن تقدم حتى أضحى في نيسان [١] .

وكان لعمل المتوكل وقع حسن على الزرّاع والفلاحين ، فإن ميعاد الخراج في شهر حزيران يتفق مع إدراك الغلات وجني المحصولات ، فلا يرهق الناس دفع الضرائب . وبلسانهم عبّر البحتري يوم خاطب المتوكل فقال :

إن يوم النيروز قد عاد للعهد الذي كان سنّهُ أزدشيرُ
أنتَ حوّلتَهُ إلى الحالة الأو لى ، وقد كان حائراً يستديرُ
فافتتحت الخراج فيه ، فللأمّةِ في ذاك مرْفَقٌ مذكورُ [٢]

ثم يقتل الخليفة المتوكل ، فيعود ميقات الخراج إلى ما كان عليه . وفي خلافة المعتضد تصدر الأوامر سنة ٢٨٢ هـ بتأخير النيروز ستين يوماً لأن المعتضد استصوب عمل المتوكل ، فأمر بإعادة ميقات النيروز ، فأصبح في الحادي عشر من حزيران بعد أن كان قد تقدم شهرين كاملين إلى الحادي عشر من نيسان .

ومن الظواهر الاقتصادية في العصر العباسي كثرة الضياع ، فكانت

---

١ البيروني : الآثار الباقية ٣١ – ٣٣ . وقارن بخطط المقريزي ١/٢٧٣ – ٢٧٥ .
٢ الآثار الباقية ٣٢ .

هناك الضياع الخاصة ، والضياع العباسية ، والضياع الفراتية ، والضياع المستحدثة ؛ وحسبك أن الخيزران أم الهادي والرشيد كان لها من غلال ضياعها مئة ألف ألف وستون ألف ألف درهم[1] .

وعرف في هذا العصر – كما في العصر الأموي – نظام الإلجاء والإيغار ، وفي كتب التاريخ أمثلة غير قليلة على هذين النظامين[2] . كما شاع أيضاً نظام التقبل أو القبالة[3] . وما كاد ينتصف القرن الثالث الهجري حتى كان هذا النظام سائداً في مختلف الأمصار الإسلامية رغم معارضة الفقهاء له وحكم كثير منهم بحرمته .

٢ – التجارة

عني الرسول ﷺ بالدعوة إلى الاشتغال بالتجارة عنايتَهُ بالدعوة الى الزراعة . وقد عمل الرسول نفسه في التجارة ، إذ ذهب قبل المبعث إلى الشام بتجارة للسيدة خديجة بنت خويلد مع غلامها ميسرة . ويبدو أنه عليه السلام كان مستعداً لشؤون التجارة ، فقد وصفه غلام خديجة بالنشاط والأمانة ، ولولا مشاغله في الدعوة إلى الله لكان محتملاً – بل شديد الاحتمال – أن تظهر مواهبه التجارية بشكل واضح . ومن المعلوم أن الجانب الاقتصادي منظم في القرآن أدق التنظيم ، فالله يقول مشجعاً ألوان التجارة الخالية من الربا : « وأحلّ الله البيع وحرّم الربا »[4] ، ولا يرى بأساً في الإشاده برؤوس الأموال ما دامت حلالاً « وإن تبتم فلكم رؤوس أموالكم لا تَظلِمون ولا تظلمون »[5] ، ويدعو إلى القرض الحسن :

١ مروج الذهب (المسعودي) ٢/١٨٨ .
٢ انظر على سبيل المثال (فتوح البلدان) ص ٣١٩ و ص ٣٣١ والوزراء والكتاب ١١٨ .
٣ انظر مثلا خطط المقريزي ١/٣٠٦ .
٤ البقرة ٢٧٥ .
٥ البقرة ٢٧٩ .

« من ذا الذي يقرض الله قرضاً حسناً فيضاعفه له أضعافاً كثيرة ، والله يقبض ويبسط ، وإليه ترجعون [1] » ، ويدعو إلى إمهال المدين المعسر إلى حال اليسار : « وإن كان ذو عسرة فنظرة إلى ميسرة ، وأن تصدّقوا خير لكم إن كنتم تعلمون» [2] وينادي بكتابة الدين في الصكوك والعقود مخافة الوقوع في الظلم من غير قصد ، ومنعاً للضرر والضرار « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه وليكتب بينكم كاتب بالعدل ، ولا يأبَ كاتب أن يكتب كما علّمه الله ، فليكتب وليملل الذي عليه الحق وليتقّ الله ربّه » [3] . ولا ينِي القرآن يشوّق إلى الهجرة والسفر من بلد إلى آخر في سبيـــل الرزق « ومن يهاجر في سبيل الله يجد في الأرض مُراغَماً كثيراً وسعة ، ومن يخرج من بيته مهاجراً إلى الله ورسوله ثم يدركه الموت فقد وقع أجره على الله » [4] .

فلا عجب إذا عمل في التجارة معظم الصحابة ، ولا سيما أبـي بكر وعثمان من الخلفاء الأربعة الراشدين ، ولولا اشتغالهم بالفتوح لظلّ هذا المد التجاري قوياً أتياً ، وفي مكة بوجه خاص ، ولكنّ تلك الفتوح طبعت العرب بطابع عسكري في العصرين الراشدي والأموي . وليس معنى ذلك أن لا أثر للتجـــارة في ذينك العصرين ، فقد ظلّ الروح التجاري سائداً في بعض الأوساط في أواخر العصر الراشدي وخلال العصر الأموي كله .

إلا أن التجارة نمت وازدهرت في العصر العباسي ، بعد أن اختلط العرب بالأعاجم أشد الاختلاط ، فغَدَوا ينافسون الآخرين في الأعمال

---

١ البقرة ٢٤٥ .
٢ البقرة ٢٨٠ .
٣ البقرة ٢٨٢ .
٤ النساء ١٠٠ .

التجارية ، ويرون في المكاسب التجارية رزقاً حلالاً ومهنة شريفة .

ومن العوامل التي شجعت القوم على العناية بشؤون التجارة انتقال مركز الخلافة إلى بغداد ، التي كانت تقع على ملتقى الطرق البرية والنهرية الداخلية ، وحسبك أن محلة الكرخ فيها كانت مهداً للتجار ، أو قل محطة مركزية لرجال الأعمال ، وكان طولها عشرة كيلو مترات (أو فرسخين) وعرضها خمسة كيلومترات (أو فرسخاً واحداً) [1] . وكانت بغداد تصدر كثيراً من البضائع ، كالأواني الزخرفية ، والعطور المصنوعة من أنواع الزيت ، والدهون ، والأردية والأزر ، والمنسوجات القطنية والحريرية ، ولا سيا العمائم الجميلة والمناديل اللطيفة .

والعراق — بصورة عامة — أهم مركز تجاري بين الجزيرة العربية والشام ومصر من جهة ، وبين إيران والهند من جهة ثانية ، ثم بين الصين وآسية الوسطى من جهة ثالثة . وإذا أضفنا إلى ذلك ما كان للعراق — في تلك العصور — من هيمنة على خليج البصرة الذي كان يصل العالم الإسلامي بالهند والصين وإفريقية ، أدركنا ما أتيح لتجار العراق من أن يكونوا وسطاء التجارة بين أطراف العالم المتمدين . ومن هنا كانت البصرة محطة التجارة البحرية الشرقية ، وملتقى القوافل القادمة من الجزيرة العربية ، حتى سميت (عين العراق) . واشتهرت البصرة بتجارة ماء الورد ، ونسيج الخز [2] ، والتمر اللذيذ الذي رأينا في فصل الزراعة مدى عنايتها به وجهودها لتحسينه . وكانت الموصل في شمال العراق ملتقى طبيعياً للقوافل التجارية القادمة من إرمينية والشام وأذربيجان . وقد اشتهرت بأنواع الحبوب ولا سيا الحنطة حتى كانت مخزناً يزود العراق بحاجتها من المواد

---

١ سنتحدث في الفصل التالي من وحدات المسافات والأطوال .

٢ كانوا يسمون نسيج الخز « الحرير المرعز » .

الغذائيـــة في الأزمات العصبية ، وعرفت أيضاً بتجارة العسل والملح ، والمسوح والستائر الصوفية المخططة . وكانت الكوفة في الجنوب الغربي مركز التجارة المهم في أطراف الصحراء ، وكانت أنشط ما تكون في مواسم الحج ، فهي رأس الطريق إلى أراضي الحج المقدسة ، وملتقى القوافل التجارية في الجزيرة العربية . واشتهرت الجزيرة بفواكهها المجففة ، وميسان – بين البصرة وواسط – بسجّادها الفخم وحُصُرها الأنيقة ، وحرّان – على طريق الموصل والشام – بقطنها الجيد وموازينها الدقيقة التي استخدمها العلماء في تجاربهم العلمية والرياضية .

ولئن كانت التجارة في العراق نامية فذلك لا يعني أنها لم تكن على قدر حسن من النماء في سائر الأقطار الإسلامية الأخرى . فكان في مصر ورق البَرْدِيّ ، ونسيج الصوف والكتان ، وأجناس الحيوانات الجيدة النافعـــة . وفي بلاد الشام السكر وزيت الزيتون والزجاج والمنسوجات الحريرية ، وفي الجزيرة العربية القنا والرماح ، والجلود ، والخيل والإبل . وفي اليمن العنبر ، والعطور ، وعصائب النساء ، والبرود المعافرية ، والسيوف ، وفي إيران القلانس ، والسجاد ، والمنسوجات الكتانية ، والروائح العطرية . وفي سمرقند الورق الجيّد الممتاز ، وفيما وراء النهر الفراء ، والقطن ، والسيوف .

واستخدم التجار لنقل بضائعهم الطرق البرية الآمنة تارة ، ووسائل النقل البحرية المنظمة تارة أخرى : فكانت الدولة تؤمن القوافل من مخاطر الطريق ، ومهاجمة اللصوص ، ولم تكن الدولة تمانع في استئجار أصحاب السفن التجـــارية بعض جنودها لحماية اموالها من قراصنة البحار . ومن الملاحظ أن السفن التي كانت تمخر عباب المحيط الهندي امتازت بالسعة والضخامة والارتفاع ، فكانت تحمل على متنها مئات البحارة والمسافرين ،

خلافاً لسفن السواحل التي كانت في الغالب صغيرة الحجم ، قليلة الارتفاع .
وكان المحيط الهندي والبحر الأحمر والبحر الأبيض المتوسط مسرحاً طبيعياً مهماً للتجارة العربية ، وإن كان ميناء العراق العظيم البصرة هو الذي لعب أكبر دور وأخطره في عالم التجارة والاقتصاد [١] .

ومن الطريف أن التجار العرب عرفوا كيف ينقلون الرسائل والصكوك والعقود التجارية بين السفن والموانىء بوساطة الحمام الزاجل [٢] ، وأنهم اكتشفوا البوصلة فاهتدوا بها في ظلمات البحر ، بعد أن كانوا أول الأمر يسترشدون بالشمس والقمر والنجوم ، « وعلامات ، وبالنجم هم يهتدون » .

ولقد نمت المؤسسات المصرفية – أو الصيرفية – لاتساع نطاق التجارة ، حتى رجح المستشرق ماسينيون أن أصل نظام المصارف في أوربة إنما يرجع إلى المسلمين : ذلك بأن اتساع التجارة استدعى قيام مؤسسات أو شركات مصرفية ، فكان للتجار وكلاء ، أو عملاء ، في أهم المدن التجارية ، يكتبون إليهم بحال السوق في الأقاليم التي يكونون فيها ، ويقرضونهم المال ، فيكتب أولئك التجار للصيارفة صكوكاً بديونهم بدلاً من أن يدفعوا إليهم نقداً ، إذ كان التجار نادراً ما يدفعون المبالغ نقداً ، وشاعت طريقة هذه الصكوك في البصرة ، وكان يوقع على الصك – أو وثيقة الدفع أو الدين – شاهدان فأكثر ، ثم تختم بالشمع أو بنوع من الطين يثبت على الصك نفسه . وكثيراً ما كان التجار يلجؤون إلى تصفية الديون بطريقة التحويل من شخص إلى آخر في المدينة نفسها أو بين مدينتين مختلفتين [٣] .

---

١ عولنا في هذا الفصل على البحث الممتع الذي كتبه الأستاذ ناجي معروف في « المدخل في تاريخ الحضارة العربية » ص ٦٧ إلى ٧٣ .
٢ راجع ما ذكرناه قريباً عن البريد الجوي ، أو استخدام الحمام الزاجل .
٣ معروف (تاريخ الحضارة) ٧٢ .

وعرفت في الحياة التجارية الإسلامية شركات المفاوضة التي كانت تتكون من أشخاص تتعدد رؤوس أموالهم ويستقل بعضها عن بعض ، لكنهم يتقاسمون الربح والخسارة . وعرفت أيضاً شركات الضمان التي كانت تتألف من عدد من الأفراد يسهمون جميعاً في رأس المال ، ثم يتضامنون في الربح والخسارة .

ولقد تشعّب عن البصرة وحدها طريقان بحريان عظيمان شديدا الأثر في الحياة التجارية .

أحدهما : طريق إلى الهند والصين ، يمر ببعض موانيء ساحل الهند الغربي ، ثم يعرّج على سيلان ، وخليج البنغال ، وسومطرة ، وكمبوديا ثم يصل إلى بحر الصين وينتهي عند خانقو (أو كانتون) . فكان التجار العرب يحملون إلى الصين العطور والعاج والكافور والكهرب والياقوت .

والطريق الثاني يسير حول سواحل الجزيرة العربية إلى البحر الأحمر وهو صالح للملاحة طول السنة . وكان فرع منه يذهب إلى سواحل إفريقية الشرقية حتى موزامبيق ، فيسلكه التجار بحثاً عن الذهب .

٣ ـ الصناعة

دعا القرآن في آيات كثيرة إلى العمل ، كقوله تعالى « وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون » [١] وقوله « ولتسألنّ عما كنتم تعملون » [٢] ، وقوله « وأن ليس للانسان إلا ما سعى ، وأن سعيه سوف يرى ثم يجزاه الجزاء الأوفى » [٣] ، وجعل العمل درجات ،

١ التوبة . ١٠٥

٢ النحل ٩٣ .

٣ النجم ٣٩- ٤١ .

ورتّب الأجر على قدر العمل « ولكلّ درجات مما عملوا ، ولا يظلم ربك أحداً »[1] ، وأشاد بالعمل اليدوي حتى عدّه نعمة عظمى لا بد للإنسان من حفظها والمداومة عليها « ليأكلوا من ثمره وما عملته أيديهم، أفلا يشكرون »[2] ، وأكد حماية الدولة لعمل العمال من خلال الآية الكريمة «فاستجاب لهم ربهم : أني لا أُضيعُ عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى ، بعضكم من بعض »[3] .

والعمل في الاسلام ليس مقصوراً على تنفيذ أحكام الشريعة ، بل يشمل جميع أصناف العمل الدنيوي ، وجميع ضروب الصناعة والتصنيع، فلا يبخس أجر أحد ولو طلب الدنيا وزينتها ، بل لا بد أن يوفّى اليه عمله كاملاً غير منقوص ، كما قال : « من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نُوَفِّ إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يُبْخسون »[4]. وإنما يرجى من كل مؤمن أن يتقن عمله كل الإتقان كما قال النبي عليه السلام « إن الله يحب إذا عمل أحدكم عملاً أن يتقنه »[5] ، ولا عار في العمل ولو كان حرفة يزدري المجتمع أصحابها ، على حد قوله عليه السلام : «لأن يأخذ أحدكم حبلاً فيأتي بحزمة من الحطب على ظهره فيبيعها فيكفّ بها وجهه خير له من أن يسأل الناس أعطوه أو منعوه »، والمهم في نظر الإسلام أن يأكل الإنسان من كسب يده ، وألا يكون عالة على أحد ، كما في الحديث الشريف « من أمسى كالاً من عمل يده أمسى مغفوراً له »، والحديث الآخر : «ما أكل أحدٌ طعاماً قط

---

١ الأحقاف ١٦ .

٢ يس ٣٥ .

٣ آل عمران ١٩٥ .

٤ هود ١٥ .

٥ رواه البيهقي .

خيراً من أن يأكل من عمل يده ، وإن نبيّ الله داوود عليه السلام كان يأكل من عمل يده » [1] .

ولقد كان لهذه التعاليم أبلغ الأثر في نفوس المسلمين ، فأقبلوا على أنواع الصناعات يتقنونها ويحاولون التفوّق فيها على غيرهم من الشعوب، ولا سيما بعد أن استتب لهم الأمر ، ووجدوا – على أثر الفتوح – فرص العمل والتصنيع متاحةً للجميع .

ولم يكن عجباً أن يعنى المسلمون الأولون في صدر الاسلام بالأسلحة والآلات العسكرية كالسيوف والرماح والنبال والدروع والمغافر ، لأن حروبهم المتوالية مع المشركين – ابتداء من غزوة بدر الكبرى – كانت تفرض عليهم منافسة القرشيين في الصناعة العسكرية .

وحين نتلو من سورة النساء آية تعلم المحاربين صلاة الخوف ، [2] ونلاحظ فيها تكرار لفظ « الأسلحة » أربع مرات ، ندرك مدى العناية التي يوليها القرآن آلات الحرب ، وندرك – من خلال ذلك أيضاً – المسلمين كانوا لا يضعون أسلحتهم – أي لا يخلعونها – إلا عند الضرورة القصوى ، وما الأسلحة التي توضع وتخلع إلا السيوف بالدرجة الأولى ، وهي التي كان العرب في جاهليتهم يتباهون بها ويصنعها ،فجاء المسلمون يزاحمونهم في صناعتها والتفنن فيها . وإليك هذه الآية المكررة للفظ الأسلحة في سورة النساء : « وإذا كنت فيهم فأقمت لهم الصلاة فلتقم طائفة منهم معك وليأخذوا أسلحتهم ، فإذا سجدوا فليكونوا من ورائكم ، ولْتأتِ طائفة أخرى لم يصلّوا فليصلّوا معك وليأخذوا حذرهم وأسلحتهم . ودّ الذين كفروا لو تغفلون عن أسلحتكم وأمتعتكم فيميلون

---

١ قارن بالترغيب والترهيب (المنذري) .

٢ سورة النساء ١٠٢ .

عليكم ميلةً واحدة . ولا جُناح عليكم إن كان بكم أذىً من مطر أو كنتم مرضى أن تضعوا أسلحتكم . وخذوا حِذركم ، إن الله أعدّ للكافرين عذاباً مُهيناً » .

على أن لفظ الأسلحة – بعمومه من جهة ، وجمعه من جهة أخرى – من أقوى عبارات الشمول التي توحي باستعمال المسلمين في عصر النبي نفسه ضروباً من السلاح متنوعة ، وقد توحي – بمعونة سياقات قرآنية أخرى – بأكثر من مجرد استعمال تلك الأسلحة ، فلا بد من إلمام القوم بصناعتها والتفنّن فيها . ولولا ذلك لما امتنّ الله على المؤمنين بسرابيل الحرب – أو الدروع – تقيهم من بأس المعارك كما امتنّ عليهم بسرابيل الحرّ تقيهم من حمارّة القيظ ساعة الهجير ، وذلك في قوله تعالى : « وجعل لكم سرابيل تقيكم الحرّ وسرابيلَ تقيكم بأسكم »[1] .

وأوضح من هذا في الدلالة على انتشار هذه الصناعة الحربية أن الله يصف للمسلمين خبرة داوود بصناعة الدروع السابغات التي قُدّر سردها تقديراً ، كأنه لا يريد من إشادته بها وتمهله في عرضها إلا أن يثيرهم إلى إبداع نظائرها ، وابتكار غيرها أيضاً إن استطاعوا إلى ذلك سبيلاً كما في قوله تعالى « ولقد آتينا داوود منا فضلاً : يا جبال أوّبي معه والطير ، وألنّا له الحديد . أن أعمل سابغات ، وقدّر في السرد ، واعملوا صالحاً ، إني بما تعملون بصير »[2] ، وقوله تعالى : « وعلمناه صنعة لبوسٍ لكم لتحصنكم من بأسكم، فهل أنتم شاكرون »[3] ومن

---

١ النحل ٨١ .
٢ سورة سبأ ١٠ – ١١ .
٣ الأنبياء ٨٠ .

يقرأ قوله تعالى « وأنزلنا الحديد فيه بأس شديد ومنـافع للناس » [١] يصعب عليه أن يصدّق أن آية الحديد لم تُغر المسلمين بالانتفـاع بهذا المعدن في صنع آلاتهم الحربية شكراً لله على مـا أنعم ووهب وأنزل .

ومن المعروف أن الرسول عليه السلام كان يدرّب الصحـابة على السلاح ، فقد صعد المنبر فتلا قوله تعالى « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل ترهبون به عدو الله وعدوكم » ثم قال يفسر الآية: « ألا إن القوة الرمي ، ألا إن القوة الرمي » [٢] ، وقال يحرض على حسن الرماية : « ارموا واركبوا ، وأن ترموا أحبّ إلي من أن تركبوا» .[٣] والرماح — على كل حال — من ألفاظ السلاح الواردة في القرآن ولو وروداً عابراً في قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ليبلونـكم الله بشيء من الصيد تناله أيديكم ورماحكم » [٤] .

وتعلم المسلمون صنع المنْجَنيق — وهو آلة ترمى بها الحجـارة على الأعداء — حتى قال ابن هشام في سيرة الرسول : إن النبي عليه السلام كان أول من رمى في الإسلام بالمنْجنيق » [٥] ، وذلك أنه عليه السلام سار إلى الطائف مطارداً فلول ثقيف الذين اعتصموا بحصونهم وطفقوا يرمون المسلمين من فوقهـا بنبالهم ، فاضطر إلى نصب المنجنيـق ليرميهم بـه .

وصنع المسلمون في عصر النبي من الخشب المغطى بالجلد دبّابة سموها «الضّبر» وجمعها «الضُبّور» كانوا يكمنون فيها ليتقوا النبال الموجهة إليهم من الحصون،

---

١ الحديد ٢٥ .
٢ راجع تفسير المنار في الآية .
٣ الترغيب والترهيب (للمنذري) .
٤ المائدة ٩٤ .
٥ سيرة ابن هشام ١٢٦/٤ . وانظر النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ١٦٦ .

وكانوا كثيراً ما يقرّبونها لقتال المتحصنين بحصونهم وهم – أي المسلمون – ما يزالون في ضبورهم كامنين . ويشبه ذلك ما صنعه المسلمون في عصر النبي أيضاً من الدبابات التي يدخلون في جوفها ويدفعونها إلى جُدُر الحصون يحاولون نقبها وتهديمها [1] .

وربما كان لاختلاط العرب بالفرس والروم أثر في تحسين أسلحتهم ، وأزيائهم العسكرية ، ولكن استعدادهم للتفنّن في الصناعة الحربية هو الذي أتاح لهم – في وقت مبكر – أن يتبوّؤوا مركزاً مرموقاً في العالم كله ، وأن يكونوا مشعلاً لحضارة بني الإنسان .

ولئن برع المسلمون في الصناعة العسكرية – لحاجتهم إلى الحروب – فذلك لا يعني أنهم كانوا يجهلون شؤون الصناعات الأولية الأخرى التي نظنهم بحاجة ماسة إلى بعضها كالأزياء والحلي وأثاث المنازل . والعرب أنفسهم – قبل الإسلام – كانوا يعرفون الكثير من هذه الأشياء ، والقرآن وصف ترفهم في استعمالها وفي صنعها أحياناً ، فلم يكن المسلمون الأولون بدعاً من أولئك العرب الجاهليين المعاصرين لهم ، ولا بدّ أن يكون فيهم الذين أتقنوا ما أتقنوه ، واستعملوا ما استعملوه . وفي الآيات إشارات واضحات إلى اتخاذ العرب أثاثاً من أصواف الأنعام وأوبارها ، وإلى اعتنائهم بالأسرّة والنمارق والبسط والزرابي والجفان والقدور والأكواب والأباريق والصحاف والموائد [2] . وقد يكونون عرفوا الزجاج البلّوري الشفاف الذي يشبه الكريستال ، إذ يعرض عليهم

---

١ نفسه .

٢ انظر آيات : الكهف ٣١ ، والزخرف ٧١ ، والرحمن ٥٤ ، والواقعة ١٧ ، والانسان ١٢–٢١ ، والغاشية ١٣ – ١٦ ، والنحل ٨٠ ، وسبأ ١٣ ، والزخرف ٣٣ – ٣٤ ، والمائدة ١١٢ .

القرآن من صور الآنية التي سيشرب بها السعداء يوم القيامة « قوارير من فضة قدروها تقديراً ». [1]

وحين تتحدث آية الأحزاب [2] عن تبرج الجاهليات فتقول « ولا تبرّجن تبرّج الجاهلية الأولى » نستنتج أن السيدات العربيات كن يعتنين بالزينة وأنواع التجميل . ولا ريب أن بعضهن كن يتخذن الخلخال في أرجلهن زينة لهن ، ولولا ذلك لما قال القرآن « ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن » [3] ، وكانت النساء يصنعن لأنفسهن ثوباً ذا شقوق (أو جيوب) فتبدو منه أعناقهن وبعض أقسام من أجسامهن، كما يتخذن جلباباً — أو نوعاً من العباءة — يلبسنه فوق ثيابهنّ ، كما يفهم من قوله : « ولا يبدين زينتهن إلا ما ظهر منها وليضربن بخُمُرهن على جيوبهنّ » [4] ، أما الحلي والأساور فذكرت في القرآن حتى في وصف الولدان المخلدين الذين يتحلون بها في الجنـــة ، ولا ريب أن النساء كن يتحلّين بها زينةً وجمالاً .

ولقد تطورت الصناعات في العصور الإسلامية المتعاقبة تطوراً سريعاً، فعرفت في العصر الأموي مصانع خاصة للنسيج أو التطريز ، كان يقال لها دُور الطراز ، وكانت حواشي هذه المنسوجات تطرز بسطور يكتب فيها اسم الخليفة ولقبه ، وقد تكتب معها أيضاً بعض الأدعية والآيات . وفي دور الطراز كانت تنسج الأعلام وأزياء البلاط وخلع الخليفة على كبار القادة والموظفين .

---

١ الإنسان ١٦ .
٢ الأحزاب ٣٣ .
٣ النور ٣١ .
٤ النور أيضاً .

وصنعوا من النبات أنواعاً من الأصباغ ، وعرف المسلمون في العصر الأموي كيف يمزجون بين صبغتين فأكثر لينشئوا لوناً جديداً ، وهكذا اشتهر بعض الصباغين بصبغ لون معين ، وشاعت الأزياء المزركشة المتعددة الأصباغ .

وقد اشتهرت العراق بصناعة الفخار ، وقد عثر علماء الآثار أثناء التنقيبات الأثرية في الكوفة وسامراء وواسط على أوان من الفخار عليها نقوش بارزة من نوع الباربوتين Borbotine ، وعلى بعضها الآخر تصاوير بشرية ، كما امتاز بعضها بألوان متموجة ذات بريق ، وكان منها الجرار والقوارير الصغار والكبار والأسرجة .

وعرفت بغداد بشكل خاص صناعة القاشاني (أو الكاشي) وهي الصحاف الزجاجية الدقيقة ، وبلغت شهرة بغداد في هذا الصدد أن أمير القيروان سنة ٣٤٨ هـ استورد كمية من هذا القاشاني لتزيين جامع القيروان الشهير ، وقد توصل أهل بغداد إلى صنع الأكواب والأباريق والأوزان والمصابيح من زجاج فريد كوّنوه من الصخور الرملية ، ورأوا أنه أصلب وأقوى . وكثيراً ما صنعوا للشبابيك تصاميم رائعة فيها أشكال حيوانات ، ومناظر صيد ، وأحياناً صور بشرية .

واشتغل العراقيون بالصياغة ، ولاسيما أدوات الزينة للنساء ، والنقوش والتخاريم الجميلة . ومن عجائب العصر العباسي دار الشجرة التي كانت فيها شجرة من الذهب والفضة ، على أغصانها طيور فضية تصفر خلالها الريح كلما عصفت .

واشتغل أهل حران بصناعة الآلات الفلكية ، وأهمها الاسطرلاب لقياس ارتفاع النجوم ، والشمس ، والقمر ، وكانوا يصنعونه عادة من البرنز أو من الصفر . واشتغلوا أيضاً بصنع الموازين الدقيقة ، مثلما اتقنوا فن

النجارة ، حتّى صنعوا المناضد بطريقة تداخل الألواح من غير حاجة إلى استعمال الدسر والمسامير [١] .

وتفنن العرب في صنع الأدوات من العاج كالعلب والأحقاق وغيرها، ومن ذلك علب نفيسة في متاحف أوربة وكنائسها عليها كتابات بــارزة ونقوش جميلة .

وعرف العراقيون صناعة السفن ، وصنعوا القوارب للنزهة حتّى قال الخطيب البغدادي: إنه كان في بغداد وحدها ٣٠،٠٠٠ زورق .

وفي عهد الفاطميين برّعت مصر بالحفر على الخشب ، فصنعت المنابر والأضرحة الخشبية ، ونقشت عليها رسوم الحيوانات والطيور . كما برعت مصر بالمنسوجات المزخرفة التي تكثر فيها الرسوم النباتية . وعني المصريون باستخراج زيت الزيتون وزيت السمسم ، وصناعة الصابون والشمع ، وعرفوا كيف يستخرجون السكر وينشئون لذلك المعاصر السلطانية [٢] .

أما أهل الشام فاشتغلوا بصناعة الورق ، والجلود ، والحرير ، وكانوا ماهرين في فن التجليد ، ولا سيا تجليد المصاحف بأنفس أنواع الحرير كالأطلس والديباج .

وأما الأندلس فقد ساعدت كثرة غابات البلوط والصنوبر فيها على صناعة الأدوات المنزلية ، وبناء السفن . كما كان توفر الزيتون فيها عاملاً كبيراً في تقدم فنهم في استخراج زيت الزيتون . واعتنى أهل الأندلس بصناعة الورق والجلود ، والفخار والخزف ، وبلغت صناعة الفرو عندها أعلى الذرى . واستغل الأندلسيون كثرة المعادن عندهم في

---

١ انظر المدخل في تاريخ الحضارة العربية ٧٥ .

٢ نفسه ٧٨ .

صنع الحليّ الثمينة ، وعرفوا من الحجارة الكريمة العقيق والزمرد والياقوت[1].

وقد اخترع العرب نحو ٢٨٠ آلة جراحية كان يستخدمها الأطبـاء في المستشفيات . فالمِخْرَط لقطع اللحم الزائد النابت في الأنف ، والمشرط لشق الورم ، والمحك لحك الأجفان ، والمسعط لتقطير الأدهـان في الأنف، والمكبس لكبس اللسان عندما يراد رؤية الحلق وأورامه، والصنارة لجذب الجنين ، والمبضع لتقطيع أي لحمة زائدة بوجه عام .

وبرع العرب في الصيدلة وتحضير الأدوية ، وكان الصيـادلة منذ خلافة المأمون خاضعين للامتحان . ويبدو أن خالد بن يزيد الأول المتوفى سنة ٨٥ هـ هو أول من أدخل الكيمياء عندما استخدم بعض العلماء من مدرسة الاسكندرية . وقد سعى كثير منهم إلى إكتشاف الإكسير الأعلى لإعادة الشباب وإطالة العمر ، وهو الإكسير المسمى حجر الفلاسفة . والعرب بوجه عام أول من أوجد الترشيح والتقطير والتحويل والتبخير والتذويب والتبلور . وكانوا من أقدر الشعوب على تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب [2] .

وفي أواخر العصر الأموي ترجم أول كتاب فلكي عن اليونانية ، وصادف علم الفلك هوى في نفوس العرب ، وكان بعض الخلفاء يشجعون الناس على التعمق في هذا العلم ، حتى كان من حاشية أبي جعفر المنصور الفلكي الكبير إبراهيم الفزاري الذي يروى أنه أول من عمل الاسطرلاب في الإسلام .

حتى إذا كان عصر المأمون عني بالفلك عناية خاصة ، فأنشأ مرصداً للكواكب في بغداد وآخر في سهل تدمر . ولم يكن عجباً أن تبذل للفلك

---

١ نفسه ٨٠ .

٢ نفسه ١٥٦ .

كل هذه العناية ، فان المسلمين مقيّدون في كثير من عباداتهم بحركات الكواكب والأهلة والأفلاك ، كما في مواقيت الصلاة وهلال رمضان وموسم الحج . ولهذا ألفوا الجداول الفلكية لحساب الأهلـة ، وصنعوا آلات الرصد وظلوا يأخذونها بالتحسين .

ومن أطرف ما يستنتج من رقي الصناعة في بلاد العرب أنّ معظمهم عرف الأصناف والنقابات ولا سيما في العصر العباسي . فكان لكل حرفة شعارها ومراسيمها ، وكان لكل صناعة نقيبها وممثلها . ولا يستغرب هذا إذا قسناه بما ذكروه عن النقباء حتى في عصر النبي ، إذ كان كل منهم ممثلاً لناحية برع فيها في ذلك العصر النبوي الكريم [1] .

---

1 من الطريف في كتاب « المدخل في تاريخ الحضارة العربية » ص ٨١ أن مؤلفه يسرد أسماء النقباء وأصناف نقاباتهم في زمن النبي عليه السلام ، كسلمان الفارسي نقيب الحلاقين ، وذي النون المصري نقيب الأطباء والجراحين ، وسعيد بن سعد بن أبي وقاص نقيب النشابين ، وهكذا .

الفصل الرابع

وحدات الاطوال والمكاييل والاوزان والنقود

١ ـ وحدات الأطوال

جاء في الحديث الشريف ذكر الدرهم والدينار من النقود ، والقفيز والمُدْي والإردبّ من المكاييل ، في قولـه عليه السلام : « منعت العراق درهمها وقفيزها ، ومنعت الشام مُدْيَها ودينارها ، ومنعت مصر إردبّها ودينارها ، وعدتم من حيث بدأتم ، وعدتم من حيث بدأتم »[1]. فلا بد من فهم هذه المصطلحات التي كانت معروفة في زمن النبي حتى استعملها هذا الاستعمال الطبيعي ، مع الإشارة إلى أن لفظ القفيز في هذا الحديث ـ كما صلح للاشارة إلى المكاييل ـ صلح في مواطن أخرى للإشارة إلى الأطوال والمساحات . فهو وبعض الألفاظ الأخرى من الموادّ المشتركة بين تحديد المسافات وتحديد الأكيال .

---

١ أحكام أهل الذمة (لابن القيم) بتحقيقنا ص ١١٣ ، وانظر خراج يحيى بن آدم ٧١ – ٧٢ رقم الحديث ٢٢٧ .

وقد اضطربت آراء بعض المستشرقين في فهم هذا الحديث ، حتى حسب ڤلهاوزن أن المقصود أن كـل إقليم سيتشبث بمقاييسه ونقوده ، وأن من العسير توحيد العملة في الدولة الإسلامية ، وأن المسلمين عائدون لا محالة – كما يتنبأ الرسول – إلى الانقسام القديم الذي كان فيه كل إقليم ينفصل عن سائر الأقاليم. والحق – كما ذكر أبو عبيد القاسم بن سلام – « أن رسول الله ﷺ أخبر بما لم يكن ، وهو في علم الله كـائن ، فخرج لفظه على لفظ الماضي لأنه ماض في علم الله . وفي إعلامه بهذا قبل وقوعه ما دل على إثبات نبوته ﷺ »[1] ، ثم أردف يقول : « وفي تفسير المنع وجهان : أحدهما أنه علم أنهم سيُسْلمون ، ويسقط ما وُظِّف عليهم فصـاروا مانعين بإسلامهم ما وظف عليهم – يدل عليه قوله : « وعدتم من حيث بدأتم » . وقيل معناه : إنهم يرجعون عن الطاعة . والأول أحسن » . فهذا الحديث من الرسول نبوءة بأن أهالي البلاد المذكورة سيمنعون أداء الخراج إما بسبب اعتناق الإسلام ، وإما بالخروج من الطاعة ، ولفظ (منعت) الماضي هنا بمعنى (ستمنع) الذي يفيد الاستقبال مع تحقق الموقوع .

وعلى كل حال ، فقد سبق أن استعملنا خلال الحديث عن ميزانية الدولة في العصر الإسلامي مصطلحات كثيرة في وحدات الأطوال والمكاييل والأوزان والنقود ، ورد في الحديث السالف بعضها ولم يرد بعضها الآخر ، ولا بد من معرفتها ، وتقدير نسبها إلى مقاييسنا الحديثة بقدر الإمكان ، لنكوّن فكرة عن المساحات والمقادير التي كنا نتحدث عنها .

ولقد لاحظنا بلا ريب – أثناء تحديد المساحات والمسافات – أن لفظ

---

[1] الأموال (لأبي عبيد) . وقارن بقول أبي هريرة : « شهد على ذلك لحم أبي هريرة ودمه ! » خراج يحيى بن آدم ٧٢ .

الجريب تردّد كثيراً ، ولعله بدا لنا – من خــلال هذا الترداد – أنه ينبغي أن يكون هو وحدةَ المساحة الرسمية التي كانت تحدد على أساسها الأملاك ، وتقدر الوحدات المتعلقة بالضرائب ، ولا سيا ضرائب الأراضي أو الخراج . وحسبنا أن عمر لما أمر بمسح السواد [1] إنما أقام المساحة على أساس وحدة الجريب ، فقد اتفق المؤرخون على أن مساحة السواد بلغت حينئذ ستة وثلاثين ألف ألف جريب . ثم مضى الناس يستخدمون بعد عمر الجريب وحدةً للمساحات وتقدير المسافات ، كما رأينا في فصل الزراعة من «النظم الإسلامية الاقتصادية» .

وفي كتب الفقه والأحكام السلطانية ذكر لهذا الجريب ثم محاولات لتحديده أقربها إلى الاستشهاد الآن ما يقوله الماوردي : « والخراج حق معلوم على مساحة معلومة ، فاعتُبر في العلم بها ثلاثة مقادير تنفي الجهالة عنها : أحدها : مقدار الجريب بالذراع الممسوح ، والثـاني مقدار الدرهم المأخوذ به ، والثالث مقدار الكيل المستوفى به [2] » . وقد أومأ الماوردي بهذا إلى المسافات والنقود والمكاييل ، وفيما يتعلق بالجريب نبهنا إلى ضرورة تقدير الذراع الذي يجوز أن تمسح به المسافات ، حتى يقدّر هذا الجريب تقديراً صحيحاً ، وعلينا نحن الآن – في عصرنا الحاضر – أن نحدّد الذراع نفسه بالنسبة إلى مقاييسنا الحديثة لنعرف كلاً من الجريب والذراع وسائر الألفاظ المتعلقة بهما أو بأحدهما ، وبوجه خاص ما كان منها متعلقاً بالجريب ، لأنه – فيما يبدو – هو الوحدة القياسية المستعملة عند العرب في تقدير المساحات .

ولعل من الأفضل أن نرجع مرة أخرى الى الماوردي لنرى كيف

---

١ سواد العراق ، سمي بذلك لشدة خضرته الضاربة إلى السواد .

٢ أحكام الماوردي ١٤٦ .

يعرّف الجريب ، فهو يقول : « فأما الجريب فهو عشر قصبات في عشر قصبات » ثم يقول : « القصبة ستة أذرع ، فيكون الجريب ثلاثة آلاف وست مئة ذراع مكسّرة (٣٦٠٠) »[١] .

ولكن عن أي ذراع يتكلم الماوردي ؟ هل كانت الأذرع متماثلة المقادير ، أم تعددت اسماؤها ومقاديرها بتعدد البيئات والعصور ؟ ومن المؤكد ـ لدى الإجابة عن هذا السؤال ـ أننّا سنفاجأ بتعدّد الأذرع واختلاف مقاديرها ، فإن الماوردي نفسه ما يلبث أن يسرد لنا سبعة أنواع من هذه الأذرع إذ يقول : « وأما الأذرع فالأذرع سبع : أقصرها القاضية ، ثم اليوسفية ، ثم السوداء ، ثم الهاشمية الصغرى وهي البلالية ، ثم الهاشمية الكبرى وهي الزيادية ، ثم العُمَرية ، ثم الميزانية »[٢] . ويظهر أن الذراع السوداء هي التي كانت معروفة لديه ، بمعنى أنها كانت شائعة في عصره ، ومتخذة أكثر من غيرها أساساً للقياس ، لأنه ـ رغم تأخيره ذكرها في أثناء سرده لأنواع الأذرع ـ عاد يقيس عليها أطوال سائرها فقال : « إن القاضية ـ وهي تسمى ذراع الدُّور ـ أقلّ من الذراع بإصبع وثلثي إصبع ، وأول من وضعها ابن أبي ليلى القاضي . وأما اليوسفية فهي أقل من الذراع السوداء بثلثي إصبع ، وأول من وضعها أبو يوسف القاضي ـ وبها تَذْرَع القضاة الدُّور بمدينة السلام . أما الذراع السوداء فهي أطول من ذراع الدُّور بإصبع وثلثي إصبع ، وأول من وضعها الرشيد ـ قدّرها بذراع خادم أسود كان على رأسه ، وهي التي يتعامل بها الناس في ذرع البَزّ والتجارة والأبنية وقياس

---

١ نفسه ١٤٦ – ١٤٧ .

٢ ومثل ذلك في أحكام أبي يعلى ١٥٧ .

نيل مصر [1] .

ونقرأ خطط المقريزي [2] فنجد فيها توضيحاً وتحديداً لطائفــة من الأذرع الأخرى ، كالهاشمية والزيادية والميزانية والعمرية ، فهو يقول : « وأما الهاشمية الكبرى – وهي ذراع الملك ، وأول من نقلها إلى الهاشمية المنصور رضي الله عنه – فهي أطول من الذراع السوداء بخمس أصابع وثلثي إصبع ، فتكون ذراعاً وثُمناً وعُشْراً بالسوداء ، وتنقص عنها الهاشمية الصغرى بثلاثة أرباع عُشْر ، وسميت زيادية لأن زياداً مسح بها أرض السواد ، وهي التي تَذْرَع بها أهل الأهواز . وأما الذراع العمرية فهي ذراع عمر بن الخطاب رضي الله عنه ، التي مسح بها أرض السواد ، وقال موسى بن طلحة : رأيت ذراع عمر بن الخطاب التي يمسح بهـــا أرض السواد ، وهي : ذراع وقبضة وإبهامٌ قائمة ... وكان أول من مسح بها بعده عمر بن هُبَيْرة . وأما الذراع الميزانية فتكون بالذراع السوداء ذراعين وثلثي ذراع وثلثي إصبع ، وأول من وضعها المأمون ، وهي التي يتعامل الناس بها في ذرع البرايد والمساكن والأسواق وكراء الأنهار والحفائر » .

ومن هذا كله استنتجنا أن ذراع الملك هي الهاشمية الكبرى ، وأن المنصور هو أول من نقلها إلى الهاشمية ، وإن كنا لم نعرف على وجه التحديد ما الذراع السوداء التي جعلها الماوردي وغيره مقياساً للمسافات وأساساً للمساحات .

وهنا نستنطق المعجمات لنعرف في ضوئها معنى هذه الكلمات لغوياً عسى أن توضح مدلولهـــا الاصطلاحي في بعض الأزمنة والبيئات .

---

١ أحكام الماوردي ١٤٦ – ١٤٧ .

٢ خطط المقريزي ١/٥٩ .

فنجد الفيومي يقول [١] : « والجريب الوادي ، ثم استعير للقطعة المتميّزة من الأرض فقيل فيها جريب ، وجمعها أجْرِبَة وجُرْبان بالضم . ويختلف مقدارها بحسب اصطلاح أهل الأقاليم ، كاختلافهم في مقدار الرطل والكيل والذراع ، وفي كتاب المساحة للسموأل : اعلم أن مجموع عرض كل ست شعيرات ، معتدلات ، يسمى إصبعاً ، والقبضة أربع أصابع ، والذراع ست قبضات ، وكل عشرة أذرع تسمى قصبة ، وكل عشر قصبات تسمى أشلاً » .

ويزيدنا القلقشندي إيضاحاً حين يقول : « وذراع اليد ست قبضات بقبضة إنسان معتـــدل ، كل قبضة أربعة أصابع : بالخنصر والبنصر والوسطى والسبابة ، كل إصبع ست شعيرات معتدلات » [٢] . ومعنى هذا أن الذراع أربعة وعشرون إصبعاً ، لأنها ست قبضات . فالذراع الهاشمية الكبرى تساوي إذن ثماني قبضات ، فهي اثنان وثلاثون اصبعاً (٢٤ + ٨ = ٣٢ إصبعاً) ، لأنهم نصوا على أن الهاشمية تساوي ذراعاً وثلثاً بذراع اليد .

وقد أفادنا القلقشندي فائدة أخرى لا تخلو من بعض الطرافة ، حين عرّفنا متى ابتدأ وضع الذراع لقياس الأرض ، فقد نقل في هذا أخباراً خلاصتها أن زياد بن أبيه حين ولاه معاوية العراق وأراد قياس السواد ، جمع ثلاثة رجال : رجلاً من طوال القوم ورجلاً من قصارهم ، ورجلاً متوسطاً بين ذلك ، وأخذ طول ذراع كل منهم ، فجمع ذلك وأخذ ثلثه ، فجعله ذراعاً لقياس الأرضين – وهو المعروف بالذراع الزيادي ، لوقوع تقديره بأمر زياد – ولم يزل ذلك حتى صارت الخلافة لبني العباس

---

١ انظر المصباح المنير ، مادة (جرب) الجيم والراء وما يثلثهما .
٢ صبح الأعشى ٣/٤٤٦ .

فاتخذوا ذراعاً مخالفاً لذلك كأنه أطول منه ، فسمي بالهاشمي لوقوعه في خلافة بني العباس ، ضرورة كونهم من بني هاشم » .

ولقد نصّ الماوردي – خلال حديثه عن مساحة سواد العراق – على أن الذراع الهاشمية هي التي مسح بها السواد ، فقد نقل عن قدامة بن جعفر في كتاب الخراج قوله : « يكون ذلك (أي قدر مساحة العراق) – مكسّراً – عشرة آلاف فرسخ ، وطول الفرسخ اثنا عشر ألف ذراع بالذراع المرسلة ، ويكون بذراع المساحة – وهي الذراع الهاشمية – تسعة آلاف ذراع » .

وفي مادة (جريب) في دائرة المعارف الإسلامية لا نجد أكثر من اختلاف هذا المصطلح باختلاف الأزمنة والبيئات ، ولكنّ العالم الفرنسي جومار ألف مجلداً ضخماً بحث فيه جميع الأقيسة القديمة والجديدة التي استخدمها المصريون [1] ، وبمعرفتها أمكن تحديد الذراع الهاشمي لأنه ذراع مصري عتيق وثلث ، فتبيّن أن طول الذراع المصري العتيق ٤٦ر٢ س ، وهو الذراع الأصلي الذي تفرعت عنه جميع الأقيسة في مصر ، وهو الذراع المستعمل في كتب الفقهاء ، وقدره أربعة وعشرون إصبعاً ، إذ كان هذا الذراع المصري القديم معروفاً عند العرب ، والمؤلفون يسمونه بأسماء مختلفة ، فيقولون : الذراع الصغير ، أو ذراع العامة ، أو ذراع القياس ، أو ذراع اليد ، أو ذراع الآدمي ، أو الذراع الصحيح .

ومن هنا نستنتج أن القدم هو ثلثا الذراع القديم (أي ٨ر٣٠ س) وأن الذراع الهاشمي هو ذراع مصري عتيق وثلث أو هو قدمان بالمصري ،

---

١ قارن بالخراج والنظم المالية (للدكتور الريس) ٢٩٥ ، ونحن نعترف بفضله في تحقيق وحدات الأطوال ، والوحدات الأخرى المتعلقة بالمكاييل والنقود . وقد أفدنا من دراساته كثيراً هنا ، وإن كنا قد انتهينا إلى نتائج تشبه ما ذهب إليه ، ثم صححنا بعض أوهامنا بما أورده بمنهجه العلمي الدقيق .

فأصبح معروفاً أن الذراع الأصلي (٢٤ اصبعاً) وما دام الذراع الهاشمي هو المقياس ، وما دام الجريب عشر قصبات في عشر قصبات ، والقصبة ستة اذرع ، فيكون الجريب ثلاثة آلاف وست مئة ذراع (أو ١٣٦٦ر٠٤١٦ متراً مربعاً) .

فما دام الذراع المقصود ٦١ر٦١ س ، فالقصبة ٦١ر٦١×٦=٦ر٣٦٩ س أو ٦٩٦ر٣ م .

وهذه هي القصبة الهاشمية ٦٩٦ر٣

فعشر قصبات = ٦٩٦ر٣ × ١٠ = ٩٦ر٣٦ متراً .

فإذا ضربنا هذا الناتج في نفسه

٩٦ر٣٦ × ٩٦ر٣٦ = انتهت العملية إلى

١٣٦٦ر٠٤١٦ متراً .

وهذه مساحة الجريب [١] .

أما القفيز لدى استعماله في الأطوال والمساحات – فهو عُشر الجريب [٢] – كما قال الماوردي – فتكون مساحته اذن ١٣٦ر٦ متراً مربعاً . ولما كان العشير هو عشر القفيز كانت مساحته ١٣ر٦٦ متراً مربعاً .

ومن الألفاظ العربية المستعملة لقياس المسافات : الغلوة ، والميل ، والفرسخ ، والبريد ، ومن السهل تعيين أطوالها بعد أن عينّا الذراع الشرعي الأصلي .

أما الغلوة فهي ٤٠٠ ذراع أو (١٨٤٨٠ س) = ٨ر١٨٤ م ، فما علينا

---

١ اقرأ بإسمان « الخراج والنظم المالية » ٢٩٨ – ٣٠٠ .

لنعيّن مسافتها بالمتر إلا أن نضرب ٤٦٫٢ متراً (الذي هو طول الذراع) بعدد أربع مئة، وهكذا نرى أن مساحة الغلوة ١٨٤٨٠ س.

٤٠٠ × ٤٦,٢ = ١٨٤٨٠ سنتيمتراً.

وأما الميل فهو أربعة آلاف ذراع أو ١٨٤٨ م

(٤٠٠ × ٤٦,٢ = ١٨٤٨ م)[1].

ولما كان الفرسخ ثلاثة أميال، فإن طوله يكون ٥٥٤٤ متراً.

١٨٤٨ × ٣ = ٥٥٤٤ متراً.

ولما كان البريد العربي أربعة فراسخ، فلا بدّ أن يكون طوله ٢٢١٧٦ م (٥٥٤٤ × ٤ = ٢٢١٧٦م أو ٢٢ كيلومتراً و ١٧٦ متراً).

٢ — وحدات المكاييل

ورد في الحديث الشريف الذي استشهدنا به في مطلع بحثنا لوحدات الأطوال ذكر القفيز والمُدْي والإردبّ من المكاييل، ونبهنا إلى أن القفيز كما يستعمل مقياساً للطول والمسافة يمكن استعماله مكيالاً للأوزان، ومثله في ذلك الجريب كما سنلاحظ، فهو من المصطلحات المشتركة بين الأطوال والمكاييل.

وفي وسعنا أن نضيف إلى ذلك مصطلحات للمكاييل معظمها عُرِف في زمن النبي والصحابة والتابعين كالصاع والمُدّ (وهو غير المُدْي) والمكّوك، والفَرْق، والقسط، والمختوم، والوَسْق، والكرّ، والوَيْبَةُ، والكَيْلَجة.

---

١ يلاحظ أن الميل البحري الذي حددته البحرية البريطانية هو ٦٠٨٠ قدماً. ولما كان القدم هو ٣٠٫٤ س فالناتج ١٨٤٨٫٣٢ متراً، وهو يقارب الناتج من ضرب طول الذراع الشرعية بعدد ٤٠٠٠. وقارن بالخراج (الريس) ٣١٠.

ولو بدأنا بتبيان مكيال القفيز لرأيناه متوقفاً على معرفة المكّوك ، لأن القفيز ثمانية مكاكيك ، وجمعه أقفزة وقُفْزان[1] . أما المكّوك – على وزن تنور – فهو طاس يشرب به ، ومكيال يسع صاعاً ونصفاً ، كما قال الفيروزابادي في القاموس[2] .

فإذا رجعنا إلى القاموس لنعرف ما هو الصاع رأيناه فيه أربعة أمداد، كل مد رطل وثلث ، وأنه يقال له أيضاً الصُّواع والصِّواع (بالضم والكسر) ، كما يقال له الصَّوْع بالفتح والصُّوع بالضم ، وأنه يُجمع على أصْوُع وصُوع وصيعان[3] .

وما دام المدّ رطلاً وثلثاً ، والصاع أربعة أمداد ، فإن وزن الصاع بالأرطال لا بدّ أن يكون خمسة أرطال وثلث الرطل :

$$(١\frac{١}{٣} + ٤ = ٥\frac{١}{٣}).$$

ومعظم المحققين من العلماء على ذلك ، ولا سيما بعد أن قام الإمام مالك بمعايرة صيعان أهل المدينة التي بقيت منذ عهد النبي ، بحضور الخليفة هارون الرشيد ، فقد وجدها بالوزن الذي ذكرناه ، وبعد جدل دار بينه وبين القاضي أبي يوسف رجع أبو يوسف إلى رأي مالك ، وقديماً قيل : أيفتى ومالك في المدينة[4] ؟

بقي علينا أن نعرف وزن الرطل ، فإن الرطل يختلف الوزن باختلاف البيئات والعصور ، وقد أنقذنا بعض اللغويين والفقهاء من الحيرة عندما أكدوا لنا أن الرطل المشار إليه هو العراقي ، أو قل بتعبير أدق : الرطل

---

١ لسان العرب ٧/مادة (قفز) باب الزاي فصل القاف .

٢ القاموس المحيط ٣/مادة (مكك) باب الكاف فصل الميم .

٣ نفسه باب العين فصل الصاد .

٤ قارن بالخراج (الريس) ٣٢٥ .

البغدادي ، فابن منظور يروي في « لسان العرب » عن ابن الأثير قوله : « والمدّ مختلف فيه ، فقيل : هو رطل وثلث بالعراقي ، وبه يقول الشافعي وفقهاء الحجاز ، فيكون الصاع خمسة أرطال وثلثاً على رأيهم . وقيل : هو رطلان ، وبه أخذ أبو حنيفة وفقهاء العراق ، فيكون الصاع ثمانية أرطال على رأيهم »[١] .

ولا يعنينا هنا ما وقع من اختلاف حول تقدير المدّ ، وإنما يعنينا أن الرطل المذكور على جميع الآراء هو الرطل البغدادي العراقي ، وهذا ما يوافق طبيعة الأشياء ، لأن الحركة الفقهية بلغت أوجها في بغداد ، ولا بدّ من وزن المكاييل بالأوزان الإقليمية السائدة فيها .

وحين نعلم أن الأستاذ « علي مبارك » اهتدى في كتابه « الميزان في الأقيسة والأوزان »[٢] إلى أن الرطل البغدادي يساوي $\frac{٤}{٧}$ ١٢٨ درهماً ، نستنتج أن الصاع يساوي ٦٨٥,٧ من القمح موزونة بالدراهم البغدادية :

$\frac{٤}{٧}$ ١٢٨ × $\frac{١}{٣}$ ٥ = ٦٨٥,٧ درهماً .

ويلاحظ هنا أنّا نقدّر الكيل الذي يسع الماء والسوائل بالوزن الذي توزن به الجوامد ، ونحن مضطرون إلى ذلك توضيحاً وتفصيلاً . وإلى هذا انتبه الخطيب الشربيني من كبار الفقهاء الشافعيين حين قال : « وقدره — أي الصاع — بالوزن خمسة أرطال وثلث رطل بالعراقي : — أي البغدادي — والأصل فيه الكيل ، وإنما قُدّر بالوزن استظهاراً . والعبرة بالصاع النبوي إن وُجد أو معياره »[٣] .

---

١ لسان العرب ، مادة (صوع) باب العين فصل الصاد .
٢ ذكره الدكتور الريس في (الخراج) ٣٢٧ . وانظر الحواشي أيضاً .
٣ الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع ١/٢٣ .

فإذا استخرجنا وزن ما يسعه الصاع من القمح بمقدار ٦٨٥,٧ درهماً ، وعلمنا أن نسبة ثقل الماء إلى ثقل القمح هي كنسبة ٧٩ على ١٠٠ $(\frac{١٠٠}{٧٩})$ تبيّن لنا أن وزن الصاع بما يسعه من الماء ينبغي أن يكون ٨٦٧,٩ درهماً

($٦٨٥,٧ \times \frac{١٠٠}{٧٩} = ٨٦٧,٩$ درهماً) [١] .

ولما كان الدرهم يساوي ٣,١٧ غرام ، فوزن الصاع بالغرام يساوي ٢٧٥١ غراماً أو ٢,٧٥ لتراً ، وبذلك عرفنا وزن الصاع باللتر .

($٨٦٧,٩ \times ٣,١٧ = ٢٧٥١$) = ٢,٧٥ لتراً .

ومن السهل بعد هذا أن نقدّر وزن المدّ بالدراهم أو الغرامات أو اللترات ، فإنه ربع الصاع في جميع الأحوال . ولا ريب أن من الأفضل في وحدات المكاييل تقديرها باللتر ، وإذا قسمنا ٢,٧٥ لتراً على ٤ خرج معنا ٠,٦٨٨ لتراً [٢] .

وأكثر التعابير الواردة في الكتب القديمة عن المكاييل تقدّر إما بالصاع وإما بالمُدّ ، فليس عسيراً — وقد حددناهما — أن نعرف أن القسط نصف صاع [٣] ، وأن نحقّق — مع علي مبارك — أن الكيلجة أيضاً نصف صاع [٤] ، وأن الفَرْق ستة أقساط [٥] ، أو بعبارة أخرى ثلاثة أصْوُع ، وأن المختوم — كما قال أبو عبيد — «هو الصاع بعينه» قال : «وإنما سمي مختوماً لأن الأمراء جعلت على أعلاه خاتماً مطبوعاً

---

١ قارن بالريس (الخراج) ٣٢٧ .

٢ نفسه ٣٢٩ ، وانظر الحاشية رقم ١ ففيها ملاحظات قيمة .

٣ الأموال ٥١٦ .

٤ الميزان في الأقيسة والأوزان ٨٤ – ٨٦ (ذكره الريس في الخراج ٣٣١) .

٥ الأموال ٥١٥ .

لئلا يزاد فيه ولا ينتقص منه»[1] ، وكأنه بهذا يصرّح بأنه لا يقال عن الصاع «مختوم» إلا إذا كان هو المكيال الرسمي المعمول بـه في دوائر الدولة .

وكنا قد ذكرنا في مستهل بحث المكاييل أن المكّوك صاع ونصف ، أو بعبارة أخرى نصف الفرق أو ثلاثة أقساط أو ثلاث كيلجات ، وقد رأينا أن القفيز ثمانية مكاكيك ، فإذا ضربنا الصاع والنصف بثمانيـة استُخرج مقدار القفيز اثني عشر صاعاً .

$$(1\frac{1}{2} \times 8 = 12 \text{ صاعاً}) .$$

أما المُدْيُ — بضم الميم وتسكين الدال — فهو كما في القاموس : «مكيال للشام ومصر ، وهو غير المُدّ ، وجمعه أمداء بالهمزة في آخره»[2]؛ وقدّره ابن الأثير بخمسة عشر مكوكاً كل منها صاع ونصف ، فهو على هذا التقدير ٢٢,٥ صاعاً .

وأما الجريب فهو — كما جاء في اللسان[3] — مكيال قدره أربعة أقفزة ، فهو إذن ٤٨ صاعاً ، لأن مبلغ القفيز ١٢ صاعاً .

$$(12 \times 4 = 48) .$$

بقي الإردبّ والويبة والوَسْق والكر . وقد عرّفوا الإردبّ بأنـه «مكيال ضخم بمصر ، يضم أربعة وعشرين صاعاً ، أو ست وَيْبات»[4]، «والويبة اثنان وعشرون مُدّاً»[5] . وهكذا عرفنا الوَيْبة بتعريف الإردبّ .

---

١ نفسه ٥١٨ .

٢ القاموس المحيط ، باب الياء فصل الميم .

٣ لسان العرب ، مادة (جرب) باب الباء فصل الجيم .

٤ القاموس المحيط ، مادة (ردب) باب الباء فصل الراء .

٥ نفسه ، مادة (ويب) باب الباء فصل الواو .

أما الوَسْق فلا خلاف في أنه ستون صاعاً [1] . والكرّ أخيراً هو أضخم المكاييل العربية ، وكان مكيالاً لأهل العراق ، وهو عندهم ستون قفيزاً [2] ، ولما كان مبلغ القفيز ١٢ صاعاً ، فمقدار الكرّ ٧٢٠ صاعاً .

(٦٠ × ١٢ = ٧٢٠) .

ويلاحظ أن هذا الكرّ هو الذي كانت تقدّر بـه كميات الحبوب المأخوذة للخراج ، وأنه مسجّل بكثرة في سجلات الخراج الرسمية طوال العصر العباسي .

٣ ـ وحدات الأوزان والنقود

لا ريب أن الدرهم والدينار كانا شائعين في العصر النبوي ، وأن الناس كانوا يتعاملون بها وبالذهب والفضّة ، فالقرآن يقول متحدثاً عن طوائف من اليهود : « ومن أهل الكتاب من إن تأمنه بقنطار يؤده إليك ومنهم من إن تأمنه بدينار لا يؤده إليك إلاّ ما دمت عليـه قائماً » [3] ، ويقول متحدثاً عن أصحاب العير الذين وجدوا يوسف عليه السلام : « وشَرَوْه بثمنٍ بخس دراهم معدودة ، وكانوا فيه من الزاهدين » [4] . وكان مشركو قريش يتحدّون رسول الله بمعجزات منها ـ كما قالوا ـ : « فلولا ألقي عليه أسورةٌ من ذهب » [5] ، وفي

---

١ خراج يحيى بن آدم ١٣٩ – ١٤١ .
٢ لسان العرب ، مادة (كرر) باب الراء فصل الكاف .
٣ آل عمران ٧٥ .
٤ يوسف ٢٠ .
٥ الزخرف ٣١ .

وصف السعداء في الجنة أنهم – كما قال القرآن – « يحلّون فيها من أساور من ذهب ولؤلؤاً ، ولباسهم فيها حرير »[1] ، « وحُلّوا أساورَ من فضة وسقاهم ربهم شراباً طهوراً »[2].

وأدنى ما يستنتج من هذه الآيات أن الذهب والفضة والتعامل بنقديها عُرِف في العصر النبوي ، فلا يعقل أن يوجه القرآن إلى العرب حديثاً عن شيء يجهلونه جهلاً تاماً . وقد استشهدنا – في مطلع بحثنا – بحديث للنبي ذكر فيه درهم العراق ودينار الشام . وللنبي مواعظ رقاق تدعو إلى الزهد فيها التعريض بالدرهم والدينار : « تعس عبد الدينار والدرهم والقطيفة : إن أعطي منها رضي وإن لم يعط لم يرض »[3] كما ذكر في نصاب الزكاة – وهي ركن اجتماعي عظيم – كل من النقدين: الذهب والفضة – أو الورِق كما يسمونها – لتقدير المبالغ التي تجب فيها الزكاة .

وذلك لا يعني أن قد كان في الحجاز سكّة خاصة لضرب النقود ، فما كان في الحجاز إلا الدرهم والدينار المسكوكان في دول أجنبية ، وإنما يعني ذلك أن الصلات التجارية بين الحجاز وبلاد الشام ومصر والعراق كانت بالغةً أشدّها ، فمن المعروف تاريخياً أن الدنانير كانت ترد إلى العرب من الدولة البيزنطية ، وأن الدراهم كانت ترد إليها من بلاد الفرس غالباً ، ومن اليمن أحياناً[4] .

ومن الطريف أن العرب كانوا يتعاملون بهذه النقود وزناً لا عدداً ،

---

١ فاطر ٣٣ .

٢ الإنسان ٢١ . وقارن بالعصر النبوي (لمحمد عزة دروزة) ٦٠ – ٦١ .

٣ الترغيب والترهيب (المنذري) .

٤ الأحكام السلطانية (لأبي يعلى) ١٦٤ .

فكأنها غير مضروبة ، وكانوا يسمّون غير المضروب تبراً تفرقة بينه وبين العملة المتداولة المستعملة [1] . ومما لا ريب فيه أن قد كان للعرب أوزان خاصة بهم ، وفي هذا يقول البلاذري : « كانت لقريش أوزان في الجاهلية ، فدخل الإسلام فأُقِرت على ما كانت عليه : كانت قريش تزن الفضة بوزن تسميه درهماً ، وتزن الذهب بوزن تسميه ديناراً . فكل عشرة من أوزان الدراهم سبعة أوزان الدنانير . وكان لهم وزن الشّعيرة – وهو واحد من الستين من وزن الدرهم . وكانت لهم الأوقية : وزن أربعين درهماً ، والنشّ : وزن عشرين درهماً . وكانت لهم النواة ، وهي وزن خمسة دراهم . فكانوا يتبايعون بالتبر على هذه الأوزان . فلما قدِم النبي ﷺ مكّة أقرهم على ذلك » [2] .

وما يشير إليه البلاذري من إقرار النبي أوزان قريش أوضحه أبو عبيد في كتاب « الأموال » حين أورد حديث النبي : « المكيال مكيال المدينة ، والميزان ميزان مكّة » [3] . ومن المعروف أن الإسلام حدّد نصاب الزكاة بعشرين مثقالاً من الذهب ، وجعل في كل عشرين نصف مثقال ، كما حدد نصاب الزكاة بمئتي درهم (أو خمس أواقٍ) من الفضة ، وجعل في كل مئتي درهم خمسة دراهم . ولا شكّ أن القوم كانوا يعرفون منذ عصره عليه السلام قدر كل من الدرهم والدينار ، وإلا فلا يعقل أن يكلفوا بأمر شرعي له علاقة بأحدهما من غير تحديد له وتبيان لقيمته .

---

١ فتوح البلدان ٤٧١ .

٢ نفسه ٤٧٢ .

٣ الأموال ٥٢٠ .

والروايات جميعاً تكاد تتفق على أن المثقال هو الدينار ، وأن الدينار محدّد القيمة ثابت المقدار ، وإنما اختلفوا في الدرهم حتى أنكر بعض الباحثين التعامل بـه في زمن النبي والراشدين . والحقّ أن الدرهم كان أيضاً معروفاً متداولاً في عصره عليه السلام ، وإنما كانت أوزان الدرهم الواردة من بلاد الفرس شديدة الاختلاف ، فمنها الصغار ومنها الكبار ؛ ويستنبط مع ذلك – من روايات البلاذري – أن النسبة التي كـانت تستعملها قريش بين الدرهم والدينار هي نسبة سبعة على عشرة : أي أن كل عشرة دراهم تساوي سبعة دنانير [١] .

وقد عني ابن خلدون في مقدمته بتحديد هذه النقود ، ولا سيما الدرهم والدينار – أو المثقال – فقال : « اعلم أن الإجماع منعقد منذ صدر الإسلام وعهد الصحابة والتابعين ، أن الدرهم الشرعي هو الذي تزن العشَرةُ منه سبعةَ مثاقيل من الذهب ، والأوقية منه أربعون درهماً . وهو على هذا سبعة أعشار الدينار . ووزن المثقال من الذهب اثنتان وسبعون حبة من الشعير . فالدرهم الذي هو سبعة أعشاره خمسون حبة وخُمُسا حبة . وهذه المقادير كلها ثابتة بالإجماع » [٢] .

ثم يتساءل ابن خلدون : هل كان ذلك من وضع عبد الملك أو إجماع الناس بعدُ عليه ؟ وينتهي إلى أن الدرهم والدينار كانا معلومَيْ القدر في عهد الصحابة ومن بعدهم . ومن غير ابن خلدون نعلم بوضوح أن عمر ابن الخطاب هو الذي حدّد مقدار الدرهم الشرعي [٣] ، وأن ما فعله عبد الملك والحجاج إنما جاء مبنياً على مـا صنعه عمر : ذلك بأن أمير

---

١ فتوح البلدان ٤٧١ .

٢ مقدمة ابن خلدون ٢٢٠ .

٣ أحكام الماوردي ١٤٧ .

المؤمنين عمر نظر إلى الدراهم الفارسية التي اختلفت أوزانها صغاراً وكباراً ، فوجد أوزانها عشرين ، أو اثني عشر قيراطاً ، أو عشرة قراريط ، فجمع ذلك فبلغ اثنين وأربعين ، فأخذ ثلثه — أو معدله كما نقول الآن — فكان أربعة عشر قيراطاً (من قراريط المثقال) : فجعل هذا هو الوزن الشرعي [1] . فكانت نسبته إلى المثقال ثابتة : وهي ١٤ على ٢٠ أو ٧ على ١٠ . وهكذا تبيّن أن الدرهم سبعة أعشار المثقال ، وأن كل عشرة دراهم سبعة مثاقيل (١٠ × ١٤ = ١٤٠)

(٧ × ٢٠ = ١٤٠ قيراطاً)

فاستقر الأمر على أن الدرهم الشرعي هو وزن سبعة (أي أن وزن كل عشرة منه يساوي سبعة مثاقيل) .

ويلاحظ أن عمر ضرب الدراهم على نقش الكسروية وأشكالها وأعيانها ، ولم يحاول ضرب سكة جديدة ، إلا أنه أضاف إليها نقش بعض العبارات الإسلامية . وربما كان وزن الدرهم — الذي أمر عمر بضربه — ناقصاً مثقالاً واحداً ، أي أن كل عشرة دراهم كانت تساوي ستة مثاقيل . حتّى إذا كان عهد عبد الملك بن مروان ضرب العملة الإسلامية على الوزن الذي حدّده عمر كاملاً غير منقوص [2] .

ويلاحظ أيضاً أن اجتهاد عمر الذي أخذ به عبد الملك فيما بعد أدى إلى تقدير الوزن الوسط ، إذ أخذ المعدّل في وزن الدرهم ، متواضعاً في ذلك على وزن مكّة ، مطبّقاً ما ورد في الحديث النبوي في صدد الأوزان القرشية التي أقرّها رسول الله . ومن هنا قال الفيومي في « المصباح المنير » : « إن عمر لما أراد جباية الخراج ، طلب بالوزن

---

١ فتوح البلدان ٤٧١ .

٢ النقود الإسلامية (المقريزي) ٣١ – ٣٣ (تحقيق الأب آنستاس ماري الكرملي) .

الثقيل فصعب على الرعية . وأراد الجمع بين المصالح ، فطلب الحساب فخلطوا الوزنين واستخرجوا هذا الوزن »[1] . وبتحديد مقدار الدرهم استطاع عمر أن ينظم أمور الخراج وأن يرسم قوانينه ، كما أن نُصُب الزكاة وغيرها من الأمور الشرعية المالية أصبحت واضحة بهذا التحديد . ولهذا لما سئل سعيد بن المسيب : في كم تجب الزكاة من الدنانير ؟ أجاب : في كل عشرين مثقالاً بالشامي نصف مثقال . قال السائل : ما بال الشامي من المصري ؟ قال : هو الذي تضرب عليه الدنانير . وكان ذلك وزن الدنانير قبل أن تضرب الدنانير : كانت اثنين وعشرين قيراطاً إلا حبة . وذلك يفيد أن عبد الملك صنع في تحديد الدرهم صنيع عمر[2] .

هذا فيما يتعلق بالدرهم ، وهو ما جرى حوله الخلاف ، وقد اتضح الآن ، أما المثقال فإنه ظل – كما قلنا – ثابت القيمة والمقدار ، بين الجاهلية والإسلام ، فيمكننا أن نجعله مقياسنا الأساسي ، للنقود . وقد عثر علماء الآثار على نقود عديدة من العصور الإسلامية تبين من وزنها أن الدينار – بوزن عبد الملك – هو ٤,٢٥ غرامات . وما دام الدينار هو المثقال ، فهذا هو إذن وزن المثقال بالغرامات .

وعلى ذلك يكون مقدار الحبة ٠٥٩,٠ غرام بتقسيم ٧٢ حبة على وزن المثقال .

٤,٢٥ ÷ ٧٢ = ٠٥٩,٠ غرام

لأن المثقال اثنتان وسبعون حبة من حبات الشعير المعتدل . وما دام

---

١ المصباح المنير ، مادة (دره) الدال والراء وما يثلثها .

٢ تاريخ الطبري ٧/٣٤٢ . وقارن بالنقود الإسلامية ٣٤ .

المثقال عشرين قيراطاً ، فمقدار القيراط إذن ٠,٢١٢٥ غرام (٤,٢٥ ÷ ٢٠ = ٠,٢١٢٥) [١] .

وإذ كانت نسبة الدرهم إلى المثقال معينة وهي ٧ / ١٠ فيمكن استخراج وزن الدرهم بالتحديد :

$\frac{٤,٢٥ \times ٧}{١٠}$ = ٢,٩٧٥ غرام = فهذا هو الدرهم الذي هو وزن سبعة أعشار المثقال .

ولما كان الدرهم يساوي ستة دوانق كان الدانق إذن :
٢,٩٧٥ ÷ ٦ = ٠,٤٩٥ من الغرام (أي الفضة) .

ولما كان الدانق قيراطين فالقيراط اذن $\frac{٠,٤٩٥}{٢}$ = ٠,٢٤٧٥ من الغرام (أي قيراط العملة الفضية) . والقيراط طسوجان ، فالطسوج يساوي إذن ٢٤٧٥, ÷ ٢ = ٠,١٢٣٧ من الغرام .

ولما كان الطسوج حبتين ، ساوت الحبة ٠,٠٦ من الغرام ، والحبة تساوي فلسين ، والفلس = ٠,٠٣ من الغرام [٢] .

وكانت النقود تحدد أحياناً بالقنطار ، وقد جاء تحديده في « لسان العرب » ، قال ثعلب : اختلف الناس في القنطار ما هو ؟ ثم قال : « والمعمول عليه عند العرب أنه أربعة آلاف دينار » [٣] .

ومن الأوزان الرطل ، وهو بالبغدادي اثنتا عشرة أوقية . والأوقية

---

١ قارن بالخراج (الريس) ٣٦٥ .
٢ نفسه ٣٦٦ – ٣٦٧ .
٣ لسان العرب ، باب الراء فصل القاف .

إستار وثُلُثا إستار . والإستار أربعة مثاقيل ونصف مثقال . والمثقال درهم وثلاثة أسباع ، والدرهم ستة دوانق ، وعلى هذا فالرطل تسعون مثقالاً وهي مئة درهم وثمانية وعشرون درهماً وأربعة أسباع درهم [1] .

---

١ المصباح المنير ، باب الراء والطاء وما يثلثهما .

البَابُ الخامِسُ

النظم الاجتماعية والحضارية

الفصل الأول

المسؤولية الاجتماعية

التفرقة بين الفرد والمجتمع نظرية بحتة

أشرنا في الفصل الذي عقدناه لتوضيح «مدلول النظم الإسلامية»[1] إلى النزعة الاجتماعية التنظيمية في الإسلام، وأثبتنا أنّ هذا الدين — منذ تكوّنت دولته الأولى، وبرز إلى الوجود مجتمعه الأصيل — انفرد بتنسيقه بين شؤون المادة وشؤون الروح، وبانطواء تعاليمه على مبادئ أساسية في التنظيم الاجتماعي بمعناه الشامل العميق.

والتنظيم الاجتماعي في الإسلام ضرب من التنسيق بين قوى الحياة والأحياء يورث الشعور بالسلام والطمأنينة، ويكون ناشئاً عن تحديد العلاقة بين الفرد وذاته، وبين الفرد وفرد آخر، ثم بين الفرد وخلية بناها أو أسهم في بنائها، وأخيراً بين الفرد والدولة، بما يضمن المعيشة المادية، ويكفل العدالة الاجتماعية.

---

١ راجع من كتابنا هذا ص ٥٥ .

وتفسير التنظيم الاجتماعي على هذه الصورة ربما خصّ الفرد بشيء من العناية والاهتمام ، وذلك في نظرنا أمر طبيعي ، لا لأن الفرد أعظم من المجتمع ، ولكن لأن المجتمع المتوازن إنما يتكوّن من الأفراد المتوازنين ، فلا توازن لمجتمع يعيش أفراده في قلق نفسي أو اضطراب روحي . ولذلك اتجهت إلى الأفراد تكاليف الأديان السماوية ، وتشريعات القوانين الوضعيّة .

على أن أحدث النظريات العلمية الاجتماعية تؤكد اليوم أنّ التفرقة بين الفرد والمجتمع تفرقة نظرية بحتة ليس لها من الواقع العملي نصيب : فما الفرد إلا الوحدة التي يتكوّن منها المجموع ، وما المجتمع إلا مجموع الأفراد [1] .

وما نعلمه من وجود نظريتين إحداهما « الفردية Individualisme » التي تبالغ في تقدير الفرد ، وتنظر إلى المجتمع دائماً من زاوية الفرد ، والأخرى « الاجتماعية Socialisme » التي تبالغ في تقدير المجتمع ، وتحقير الفرد ، وتذويب كيانه – ما نعلمه من وجود هاتين النظريتين لا يعني في الواقع شيئاً ، فالفرد والمجتمع ليسا في الحقيقة قوتين منفصلتين ، ولا ضرّتين تتنافسان [2] .

أمة وسط

إن هذا المقياس المتوازن الذي يؤثر التكافل بين الفرد والجماعة ، ولا يحابي الفرد على حساب الجماعة ولا الجماعة على حساب الفرد ،

١ Davy , Sociologues d'hier et d'aujourd'hui , 146

٢ Gurvitch , La vocation actuelle de la sociologie , 26

لفتت الأنظار إليه آية قرآنية كريمة : « وكذلك جعلناكم أمةً وَسَطاً لتكونوا شُهَدَاءَ على الناس ويكونَ الرسولُ عليكم شهيداً »[1] .
والأمة « الوسط » تحرص على إطلاق جميع الطاقات الفردية والعامة ، من غير إفراط ولا تفريط ، لإيجاد التوازن في المجتمع نتيجةً لتوزيع التبعات على الجميع بالقسطاس المستقيم ، مصداقاً لقول الرسول الكريم : « كلكم راعٍ وكلكم مسؤول عن رعيته »[2] .

ولقد أصاب ابن تيمية حين قال : « دين الله بين الغالي والمقصر »[3] فالغالي يتشدد في دين الله حتى يحطم نشاطه الفردي بتحطيم ميوله ونوازعه، فيحرم الجماعة أن تنتفع حتى بطاقاته الصالحة ، والمقصر يتجاهل تعاليم الله ، فيرخي لنفسه عنان الشهوات ، ويذهب مع غرائزه إلى غير مدى حتى يحطم المجتمع مثلما يحطم نفسه أيضاً ! ودين الله هو دين الفطرة « فطرة الله التي فطر الناس عليها » ، لا هو غلو الاجتماعيين ولا تقصير الفرديين ، بل تكافل بين الفرد والجماعة يوجب على كل منهما تبعات ، ويلقي على عاتقه مسؤوليات .

واقعية الإسلام

إن الإسلام دين واقعي ، ومن أمارات واقعيته انه لا يتجاهل أن الإنسان عرضة للتأثر بالنزعة الفردية تارةً وبالنزعة الاجتماعية تارةً أخرى ، وإن هـذا التضارب في النزعات والرغبات لمركوزٌ في طبيعة

---

١ البقرة ١٤٣ .
٢ انظر صحيح البخاري ، باب كلكم راع . وقارن بالسياسة الشرعية (لابن تيمية) ص ٨ .
٣ لابن تيمية كلام نفيس في وصف التوسط الذي ينبغي أن تتحلى به أمة الإسلام : انظر « مجموعة الرسائل والمسائل » ١ / ١٥٤ .

الإنسان الذي يزعم أنه جرم صغير وفيه انطوى العالم الأكبر [١] .

تتغلب النزعة الفردية على الإنسان ، فيريد أن يحقق لنفسه أكبر قدر من الحرية ، يرضي بها غريزته الجنسية ، ويشبع نهمه في جمع المال ، ويستجيب لغروره فيما يشتهيه من القوة الجسدية أو الفكرية أو الصناعية الفائقة ، وإذا الإسلام يعترف له صراحةً بحقه الطبيعي في أصول هذه الأشياء كلها ، ثم ينبهه إلى تبعته الاجتماعية في كل واحد منها [٢] .

يقول القرآن مثلاً : « زُيّنَ للناس حبُّ الشهوات من النساء والبنين والقناطيرِ المُقَنْطَرَةِ من الذهب والفضة ، والخيل المُسَوَّمة والأنعامِ والحَرْث » [٣] ، ويقول : « قُلْ : من حرّم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق ؟ قُلْ : هي للذين آمنوا في الحياة الدنيا خالصةً يوم القيامة » [٤] ويقول : « ولا تنسَ نصيبك من الدنيا » [٥] ، ثم يتسامى بالمؤمنين فوق هذه الشهوات جميعاً فيقول : « قل إن كان آباؤكم وأبناؤكم وإخوانكم وأزواجكم وعشيرتكم ، وأموالٌ اقترفتموها ، وتجارةٌ تخشون كسادها ، ومساكنُ ترضَوْنها أحبَّ إليكم من الله ورسوله وجهاد في سبيله فتربّصُوا حتى يأتيَ الله بأمره » [٦] .

وإن في الآية الأخيرة لَلَفتةً رائعة إلى تبعة الجهاد الملقاة على عاتق كل فرد : والجهاد حينئذ ضروب وألوان ، فهو جهاد أعداء الله في الخارج ، وجهاد المستبدين الظالمين في الداخل ، وجهاد النفس بالرياضة

---

١ تفسير المنار ١/١١٤ .
٢ تفسير المنار ٣/٢٣٧ – ٢٤٦ .
٣ آل عمران ١٢ .
٤ الأعراف ٣٢ .
٥ القصص ٧٧ .
٦ التوبة ٢٤ .

الروحية التي لا تجعل للشيطان سلطاناً على المتقين [1] .

وحين يؤنس الفرد من نفسه الرغبة في الجهاد المقدس يشعر بأنه حقاً خلية في بناء جماعة ، وأنه يستطيع أن ينطلق بجميع طاقاته لخدمة أمته ، ورعاية مصالحها ، وحماية كيانها ، كأنه حارس مسؤول عنها .

وقد تتغلب على الإنسان النزعة الاجتماعية ، فيضحي بنفسه ويذيب كيانه في كيان الآخرين ، ويميل إلى الرهبانية مستعلياً بها على شؤون الجسد ، ويعترف الإسلام حينئذ بحقه في التسامي الروحي ، ويشجعه عليه ، ولكنه ينكر عليه المبالغة فيه ، لأن في رهبانيته هرباً من تحمل التبعات التي لا بدّ منها لبناء خلية الأسرة [2] ، ولذلك قال الله : « ورهبانيةً ابتدعوها ما كتبناها عليهم إلا ابتغاءَ رضوان الله ، فما رَعَوْها حقّ رعايتها » [3] ، وقال عليه السلام لمن زعم من أصحابه أنهم سيصومون الدهر أبداً ، وسيتهجّدون الليالي أبداً ، ولن يتزوجوا النساء : « أما إني لأصوم وأفطر ، وأصلي وأرقد ، وأتزوج النساء . فمن رغب عن سنّتي فليس مني » [4] .

وسواء أتغلبت على الإنسان نزعته الفردية أم نزعته الاجتماعية ، فإن له في نظر الإسلام نصيباً غير قليل من الحرية ، بيد أنها حرية مقيدة

---

١ في الحديث : « رجعنا من الجهاد الأصغر إلى الجهاد الأكبر : جهاد النفس » . انظر سنن الترمذي ، كتاب فضائل الجهاد ، الباب الثاني .

٢ O. Pesle , Nouveaux regards sur l'Islam , 56

٣ الحديد ٢٧ . والاستثناء في الآية متصل ، فالمعنى : لم نفرض الرهبانية عليهم إلا ابتغاء رضوان الله .

٤ دليل الفالحين ١/٣٧٢ . وانظر أيضاً في هذا المرجع نفسه : (باب في المحافظة على الأعمال) ١/٣٩٤ – ٣٩٨ .

بمصلحة الجماعة العليا ، فجميع الأفراد – كما صورهم النبي عليه السلام في حديثه – ركاب في سفينة ليس لأحد منهم خرق موضع منها باسم الحرية الفردية ، لئلا تغرق السفينة بركابها أجمعين : « مَثَل القائم في حدود الله والواقع منها كَمَثَلِ قومٍ استَهَمُوا على سفينة ، فصار بعضهم أعلاها وبعضهم أسفلها ، وكان الذين في أسفلها إذا استَقَوْا من الماء مرّوا على من فوقهم. فقالوا : لو أنّا خرَقْنا في نصيبنا خرْقاً ولم نؤذِ مَنْ فوقنا ! فإن تركوهم وما أرادوا هلكوا جميعاً ، وإن أخذوا على أيديهم نَجَوْا ، ونجوا جميعاً »[1] .

المسؤولية الاجتماعية

ولقد علّم الرسول المؤمنين قاعدة عظمى تعينهم أفراداً وجماعات على التكافل التام في تحمّل التبعات : ألا وهي قاعدة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، التي إن لم تشكّل كل المسؤولية الاجتماعية فهي بلا ريب تضمن استمرار التوازن الاجتماعي ، وهي قاعدة خارجية تتناول الآخرين خارج الذات الفردية بشعبتَيْها : الإيجابية الآمرة بالمعروف ، والسلبية الناهية عن المنكر .

والمعروف والمنكر لفظان شديدا الشمول ، فكل ما تعرفه العقول الراجحة والفطر السليمة فهو معروف ، وكل ما تنكره تلك العقول والفطر فهو المنكر[2] . ولنا أن نقدّر – من خلال هاتين اللفظتين – مدى المسؤولية الاجتماعية التي يتحمل الفردَ أعباءها حين يقوم في الوقت

---

١ رواه البخاري في « صحيحه » . وقارن بالتكافل الاجتماعي في الإسلام (محمد أبو زهرة) ١٠ .
٢ تفسير المنار ٤/٢٧ .

نفسه بدوره الإيجابي المنتج آمراً بكل خير ، ودوره السلبي محارباً كل ضلال .

وتحمل التبعات — كل التبعات — في دائرتيها الإيجابية والسلبية ، هو الأساس الذي يعوّل عليه في التفرقة بين المؤمنين والمنافقين .

إن المؤمنين يتحملون كل تبعة ، ويخوضون كل معركة : « إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا ، وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله ، أولئك هم الصادقون »[1] . أما المنافقون فلا ينتجون شيئاً ، ولا يتحملون تبعة « كأنهم خُشُبٌ مُسَنَّدَةٌ ، يحسبون كلَّ صيحة عليهم »[2] ويفرون من كل معركة ، ويتباطؤون عن القتال ، فإن انهزم المسلمون فرحوا بفروارهم من القتل ، وإن انتصروا تمنوا لو كانوا نفروا معهم ليغنموا الأموال والأسلاب : « وإنَّ منكم لَمَنْ لَيُبَطِّئَنَّ : فإن أصابتكم مصيبة قال : قد أنعم الله عليَّ إذ لم أكن منهم شهيداً ، ولئن أصابكم فضل من الله ليقولَنَّ — كأن لم تكنْ بينكم وبينه مودّة — يا ليتني كنت معهم فأفوزَ فوزاً عظيماً »[3] .

ولقد قارن الله في سياق واحد بين المؤمنين والمنافقين فقال : « المنافقون والمنافقات بعضهم من بعض ، يأمرون بالمنكر وينهون عن المعروف ، ويقبضون أيديهم . نَسُوا اللهَ فنسيهم ، إن المنافقين هم الفاسقون »[4] ، ثم قال : « والمؤمنون والمؤمنات بعضهم أولياء

---

١ الحجرات ١٥ .

٢ المنافقون ٤ .

٣ النساء ٧٢ — ٧٣ .

٤ التوبة ٦٧ .

بعض ، يأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر ، ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة ، ويطيعون الله ورسوله ، أولئك سيرحمهم الله ، إن الله عزيز حكيم »[1] .

الإرادة مناط المسؤولية للفرد والمجتمع

ولا بدّ في الإسلام من ضبط الإرادة لتستقلّ في تحديد مسؤولياتها الاجتماعية ، فعنها ينشأ الضمير الحي الواعي الذي يرسم السبيل الواضحة لمن أراد لنفسه الهدى ، كما قال الله : « فمن شاء اتخذ إلى ربّه سبيلاً »[2] ، وكما قال عليه السلام : « لا تكونوا إمّعة ، تقولون : إن أحسن الناس أحسنّا وإن أساؤوا ظلمنا ، ولكن وطّنوا أنفسكم إن أحسنَ الناس أن تحسنوا ، وإن أساؤوا ألاّ تظلموا » !

وتُعين الإرادةَ على الضبط عباداتُ الإسلام المفروضة على المؤمن بمعانيها الاجتماعية التي تعوّد النفوس على الخير ، وتوطّنها على أحسن الأعمال والأخلاق : ففي الصلاة ضبط للوقت يصرف الإرادة عن الاشتغال باللهو والعبث . وبهذا نطقت الآية : « إن الصلاة كانت على المؤمنين كتاباً موقوتاً »[3] . وفي الصيام تحكّم في شهوات الطعام وغرائز الجنس . وفي الزكاة ضبط لشهوة المال وتذكير بحق الفقير على المجتمع . وفي الحج تحمّل لمشاقّ السفر ورغبة في التطهّر من الدنس والآثام . فلا غرو إذا كانت الإرادة هي الفارق الحاسم بين الإنسان والحيوان ، ومناط المسؤولية للفرد والمجتمع في نظر الإسلام !

---

١ التوبة ٧٦ .
٢ المزمل ١٩ .
٣ النساء ١٠٣ .

الفصل الثاني

مكانة المرأة في الأسرة المسلمة

تكريم الإسلام للمرأة

بعد أن يبذر الإسلام في ضمير الفرد بذور التوازن والحرص على الأمن والسلام ، وبعد أن يضعه وجهاً لوجه أمام مسؤولياته الاجتماعية ، يرشده إلى أفضل أسلوب يبني به الخلية الاجتماعية العظمى المتمثلة في البيت ، مقرراً لجميع أفراد الأسرة حقوقهم الأدبية والمادية دون تمييز .

وتكريم المرأة هو أهم ما نادى به الإسلام لإصلاح الأسرة التي كانت قبله تتخبط في الظلام ، ليس في جزيرة العرب وحدها بل في دول الحضارة قاطبةً آنذاك ، فقد بلغ الإسلام في تكريم المرأة ما لم يبلغه تشريع اجتماعي في القديم ولا في الحديث ، إذ اعترف بأهليتها في الحقوق المدنية والمالية ، ولم يفرق بينها وبين الرجل في المجال الإنساني أو الاجتماعي .

وأول ما صنعه الإسلام – لصيانة كرامة الأنثى – أنه حارب كرهها والتشاؤم بها ، فهي في الكرامة الإنسانية مساوية للرجل ، ما دامت نشأتهما واحدة ، كما قال الله : « يا أيها الناس اتقوا ربكم الذي خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها وبثّ منهما رجالاً كثيراً ونساءً »[1] ، وكما قال الرسول الكريم : « إنما النساء شقائق الرجال »[2] .

وأد البنات ومحاربة الإسلام له

وإن القلب ليقشعر كلما تُليتْ في القرآن آياتُ التطيُّرِ بمولد الأنثى : « وإذا بُشِّرَ أحدُهم بالأنثى ظلّ وجهُهُ مُسْوَدّاً وهو كَظِيم . يتوارى من القوم من سوء ما بُشِّرَ به : أيُمْسِكُهُ على هُونٍ أم يَدُسُّهُ في التراب ! ساء ما يحكمون »[3] .

وتشاؤم العرب بمولد الأنثى حملهم على ارتكاب أبشع جريمة يندى لها جبين الإنسانية : ألا وهي جريمة وأد البنات مخافة الفقر والفضيحة والعار ، وقد كان هذا الوأد – على رأي بعض الباحثين – في عامة قبائل العرب « يستعمله واحد ويتركه عشرة »[4] ، أو كان

---

١ النساء ١ .

٢ رواه الإمام أحمد في مسنده .

٣ النحل ٥٨ – ٥٩ .

٤ قارن ببلوغ الأرب ٣/٤٣ . وفي « أسد الغابة » ٤/٢٢٠ أن قيس بن عاصم المنقري قال للرسول الكريم : « إني وأدت اثنتي عشرة بنتاً أو ثلاث عشرة بنتاً » فأشار عليه رسول الله بإعتاق نسمة عن كل واحدة ! فهذا رجل واحد قد وأد من بناته ذلك العدد الوفير !

– على الأقل – معروفاً في بعض القبائل كربيعة وكندة وتميم [١] .

وقد جاء الإسلام يحرّم هذه الجريمة المنكرة ، ويقرّع الوائدين أشد التقريع : « وإذا المَوْؤودة سئلت : بأي ذنبٍ قُتِلَتْ ؟ » [٢] ، ويعرّض بسفه أولئك الحمقى الذين لم يستنكفوا عن جعل الملائكة إناثاً [٣] وتسميتهم بنات الله [٤] ، مستأثرين بالبنين من دون الله ، فهل يفضل الله البنات على البنين ؟ أم شهدوا مولد الملائكة فعرفوا جنسهم ؟ أم افتروا على الله كذباً وهم يعلمون ؟

وكان طبيعياً أن يُطَمْئِن الله الوائدين – خشية الفقر – على أرزاقهم ، فيخاطبهم بقوله : « ولا تقتلوا أولادكم خشية إملاق ، نحن نرزقهم وإياكم ، إن قتلهم كان خِطْئاً كبيراً » [٥] . وكان طبيعياً أيضاً أن يبايع الرسول الكريم النساء يوم فتح مكّة « على ألا يقتلن أولادهن » [٦] ، وأن يوصي الآباء خيراً بالبنات فيقول : « من كانت له أنثى فلم يئدها ولم يُهِنْها ولم يؤثر ولده عليها ، أدخله الله تعالى الجنة » [٧] .

---

١ بلوغ الأرب ٣/٤٢ .

٢ التكوير ٨ – ٩ .

٣ في سورة النجم ٢٧ : « إن الذين لا يؤمنون بالآخرة ليسمون الملائكة تسمية الأنثى . وما لهم به من علم » .

٤ في سورة الزخرف ١٩ : « وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثاً ، أشهدوا خلقهم ؟ ستكتب شهادتهم ويسألون » .

٥ الإسراء ٣١ .

٦ تاريخ الطبري ٢/٣٢٨ . وسورة الممتحنة ١٢ .

٧ تيسير الوصول ١/٤٩ .

والنبي ﷺ — في حديثه هذا — لا يشير إلى إيثار الآباء بنيهم على بناتهم بالمحبة والعاطفة وميل القلب فحسب ، بل يكاد بإيجازه البليغ فيه يشمل كل ألوان الإيثار ، ولا سيما في العطاء . ولأمرٍ ما قال صلوات الله عليه : « ساووا بين أولادكم في العطية ، فلو كنت مفضلاً أحداً لفضّلتُ النساء »[1] .

ولئن حرم العرب البنت من الميراث ، فقد جاء الإسلام يقرّر لها حقها فريضةً من الله ، لا يأكل منه شيئاً إلاّ باغٍ أثيم : « للرجال نصيبٌ مما ترك الوالدان والأقربون ، وللنساء نصيب مما ترك الوالدان والأقربون ، مما قلّ منه أو كثر ، نصيباً مفروضاً »[2] .

ولما عضلوا[3] بناتهم عن الزواج طمعاً في مال يفتدين به أنفسهن ، أو في إرثهنّ بعد الوفاة ، زجرهم القرآن زجراً شديداً : « يا أيها الذين آمنوا لا يحلّ لكم أن ترثوا النساء كَرْهاً ، ولا تَعْضُلوهنّ لتذهبوا ببعض ما آتيتموهن »[4] .

ومن ذلك أنه أراد للبنت أن تقبل على الزواج برضاها كالرجل ، فلم يأذن لوليها أن يجبرها على الزواج بمن يريد حرصاً على مال وفير أو جاه رفيع . وفي الحديث الصحيح : « لا تُنكَحُ البكر حتى تستأذن ولا الثيّب حتى تستأمر » . قالوا : وما إذنها ؟ قال عليه السلام:

---

١ رواه الطبراني من طريق عبد الله بن مسعود ، كما في الجامع الصغير .

٢ النساء ٦ .

٣ العضل : المنع .

٤ النساء ١٨ .

«صماتها»[١]. وجاءت فتاة إلى رسول الله ﷺ فقالت: «إن أبي زوّجني من ابن أخيه ليرفع بي خسيسته» فجعل صلى الله عليه وسلم الأمر إليها، فقالت: قد أجزت ما صنع أبي، ولكن أردتُ أن أعلم النساء أنه ليس إلى الآباء شيء».

وقد تعلم الآباء من نظائر هذه الوصايا الحكيمة ألا يتدخلوا في مهور بناتهم، فإن صَدُقاتهنّ نحلةٌ لهنّ وحقٌّ خالص: «وآتيتم إحداهن قنطاراً فلا تأخذوا منه شيئاً، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مُبيناً؟!»[٢]، «وآتُوا النساء صَدُقاتهنّ نِحْلَةً»[٣]. وبمثل هذه الآيات احتجّت امرأة على أمير المؤمنين عمر حين خطب يقول: «لا تَغَالَوْا في المهور» حتى اضطر أن يعلن للناس خطأه قائلاً: «أصابت امرأة وأخطأ عمر»![٤]

وجعل الإسلام البنت قبل أن تبلغ الرشد تحت وصاية أوليائها، ليقوموا بتعليمها وحسن تربيتها: «من كانت له ثلاث بنات، أو ثلاث أخوات، فعلمهنّ وأدبهن واتقى الله فيهن، فله الجنة البتة» فسأل بعض الصحابة: أو بنتان أو أختان؟ وأجاب عليه السلام مقرراً موافقاً: «أو بنتان أو أختان». وفي رواية: أو واحدة؟ وأجاب صلى الله عليه وسلم: «أو واحدة!». ومن هنا شاع على ألسنة الناس حديث: «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»، ولفظ «مسلمة» — وإن كان مقحماً على متن الحديث — صحيح المعنى، يتفق

١ صماتها: سكوتها. فقد عد عليه السلام سكوتها موافقة وإقراراً.
٢ النساء ٢٠.
٣ النساء ٣.
٤ سيرة عمر (لابن الجوزي).

مع ما ورد في متون صحيحة أخرى [1] .

تكريم الأمهات

وأوصى الإسلام أجملَ ما أوصى بتكريم المرأة أمّاً ، حتى قرن الإحسان إليها بعبادة الله : « وقضى ربّك ألا تعبدوا إلاّ إياه ، وبالوالدين إحساناً : إما يبلغَنّ عندكَ الكِبَرَ أحدُهما أو كِلاهما فلا تقلْ لهما أفٍّ ولا تَنْهَرْهما ، وقلْ لهما قولاً كريماً . واخفِضْ لهما جناحَ الذُلّ من الرحمة ، وقُلْ ربِّ ارحمْهما كما ربّياني صغيراً » [2] .

وذكّر القرآن الإنسان بما ذاقت أمّه من الآلام وهي تحمله وَهْناً على وَهْن ، وتقوم على غذائه وتربيته : « ووصّينا الإنسان بوالديه : حملته أمه وَهْناً على وَهْن ، وفِصالُهُ في عامين : أنِ اشكُرْ لي ولوالدَيْكَ ، إليّ المصير » [3] .

وفي السنّة المطهرة كثير من الوصايا النبوية بالأمهات ، اللائي جُعلت الجنة تحت أقدامهنّ ، وحسبك أن الرسول الكريم يكرّر ثلاث مرات : « إن الله يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بأمهاتكم ، ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب » [4] .

وشبيه بهذا أن رجلاً جاء رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال :

---

١ قارن بالمقاصد الحسنة (السخاوي) ٢٢٧ .

٢ الإسراء ٢٣ – ٢٤ .

٣ لقمان ١٤ .

٤ نداء للجنس اللطيف ، أو حقوق النساء في الإسلام (السيد محمد رشيد رضا) ١١٨ .

يا رسول الله ، من أحقّ الناس بصحبتي ؟ قال : «أمّك» . قال : ثم من ؟ قال : «أمّك» . قال : ثم من ؟ قال : «أمك» . قال : ثم من ؟ قال : «أبوك» [1] .

وجاء رجل آخر إلى النبي صلى الله عليه وسلم وقال : أريد الجهاد في سبيل الله ؟ فقال عليه السلام : «أأمّك حية» ؟ قال : نعم . قال : «الزم رِجْلَها فثَمّ الجنة» [2] .

الزواج في الإسلام عقد مؤبد وميثاق غليظ

والزواج في الإسلام عقد مؤبّد به يرتبط الرجل بزوجه ارتباطاً مقدساً كله حبّ ومودّة وحنان ، «ومن آياته أن خلق لكم من أنفسكم أزواجاً لتسكنوا إليها وجعل بينكم مودةً ورحمة ، إن في ذلك لآياتٍ لقوم يتفكرون» [3] .

ومتى تمّ الزواج أمسى ميثاقاً غليظاً ليس الفكاك منه بالأمر الميسور ، كما قال تعالى : «وأخذنَ منكم ميثاقاً غليظاً» [4] : فعلى الراغب بالزواج قبل أن يُقْدم عليه أن يرى خطوبته ليكون هذا الرباط المقدس جداً لا هزلاً ، وحقيقةً لا وهماً ! [5]

ويريد الإسلام للحياة الزوجية أن تظل مستقرة متوازنة — ولا سيما

---

١ رياض الصالحين ١٤٤ .

٢ رواه الطبراني .

٣ الروم ٢١ .

٤ النساء ٢١ .

٥ قال رجل لرسول الله : سأتزوج فلانة من الأنصار . قال عليه السلام : «هل رأيتها ؟» ، قال : لا . قال : «اذهب فانظر إليها ، فإنه أحرى أن يؤدم بينكما» .

بعد إنجاب الأطفال – ليعمل الزوجان على تربية أولادهما تربية مثالية تحقّق لهم التوازن النفسي في مجتمع صالح رشيد . وهو من أجل ذلك لا يني يهتف بالرجال : « وعاشروهن بالمعروف ، فإن كرهتموهن فعسى أن تكرهوا شيئاً ويجعل الله فيه خيراً كثيراً »[1] . ويُبعد الإسلام ما استطاع عن البيت السعيد شبح الطلاق ، فيقول الرسول الكريم : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق »[2] ، « تزوجوا ولا تطلقوا ، فإن الله لا يحب الذوّاقين ولا الذواقات »[3] ، « ما حلف بالطلاق مؤمن ، وما استحلف به إلاّ منافق »[4] .

أبغض الحلال إلى الله الطلاق

ولذلك اتفقت آراء العلماء على أن الأصل في الطلاق هو الحَظْر إلاّ لحاجةٍ[5] ، لما فيه من قطع النكاح الذي تعلقت به المصالح الدينية والدنيوية[6] . وأوضح ابن الهمام سبب الطلاق بقوله : « وأما سببه فالحاجة إلى الخلاص عند تباين الأخلاق ، وعُروض البغضاء الموجبة عدم إقامة حدود الله وشرعه »[7] ، وأكد ابن عابدين[8] أن الطلاق « إذا كان بلا سبب أصلاً لم يكن فيه حاجة إلى الخلاص ، بل يكون

---

١ النساء ١٩ .
٢ سنن ابن ماجه ١/٣١٨ .
٣ كشف الخفاء ١/٢٥١ . وقارن بالمقاصد الحسنة ٥٠١ .
٤ أحكام القرآن (للقرطبي) ١٨/١٤٩ . وقارن بكشف الخفاء ٢/٣٠٢ .
٥ ابن الهمام في فتح القدير ٣/٢٢ .
٦ الجوهرة ٢/٣١ .
٧ فتح القدير ٣/٢١ .
٨ ابن عابدين ٢/٤٢٧ .

حمقاً ، وسفاهة رأي ، ومجرّد كفران النعمة ، وخلاص الإيذاء بها وبأهلها وأولادها . فحيث تجرّدَ عن الحاجة المبيحة له شرعاً يبقى على أصله من الحظر ، ولهذا قال تعالى : « فإن أطَعْنَكم فلا تبغوا عليهن سبيلاً » أي لا تطلبوا الفراق ! »[1]

والطلاق مقيد بما شُرِع له[2] ، فإذا أساء الزوج استعمال حقه فيه حُكم عليه بالتعويض على مطلقته بما سمّاه الإسلام « متعة » . وهي مبلغ من المال يدفعه الزوج لمطلقته تعويضاً على ما نالها من بؤس وفاقة بطلاقه إياها[3] . ودليل وجوبها قوله تعالى : « وللمطلّقاتِ متاعٌ بالمعروف ، حقاً على المتقين »[4] ، وقوله : « ومتّعوهن ، على المُوسِعِ قَدَرُهُ وعلى المُقْتِرِ قَدَرُهُ ، متاعاً بالمعروف ، حقاً على المحسنين »[5].

وحرصاً على استمرار التوازن في البيت ، لم يسمح الإسلام للمطلّق بأن يفصم عرى الزوجية بكلمة واحدة ، بل أفسح له المجال لمراجعة نفسه وتصحيح موقفه ، فقال : « الطلاق مرتان ، فإمساك بمعروف أو تسريحٌ بإحسان »[6] ، فطلاقه في المرة الأولى رجعي يمكنه فيه إذا ندم أن يراجع زوجه ، فإذا طلقها مرةً أخرى صار الطلاق بائناً ولزمه عقد جديد . وتكاد عبارة الآية توحي بأن كل طلاق يتبعه أحد الأمرين: إما الرجعة وإما التسريح بإحسان[7] ، فلا مسوّغ للطلاق البائن ، لأن

---

١ النساء ٣٤ .

٢ مدى استعمال الحقوق الزوجية (للدكتور السيد مصطفى السعيد) ص ٢٣٠ .

٣ تفسير المنار ٢/٤٣٠ . وقارن بالمحلى ١٠/٢٤٥ . وعبارة ابن حزم في « المحلى » : « ويجبره الحاكم على ذلك ، أحب أم كره » .

٤ البقرة ٢٤١ .

٥ البقرة ٢٣٦ .

٦ البقرة ٢٢٩ .

٧ إغاثة اللهفان (لابن القيم) ١/٢٩٩ .

الطلاق شرع في الأصل بسبب الحاجة ، وتلك الحاجة تندفع بالرجعي منه [١] . ولذلك فسّر المحققون « الأمر » بالرجعة [٢] في قوله تعالى : « لا تدري لعلّ الله يُحْدِثُ بعد ذلك أمراً » [٣] .

رغبة الإسلام في رجعة الحياة الزوجية

والقرآن يعبّر عن الرجعة « بالردّ » كما في قوله : « وبُعولتهنّ أحقّ بردّهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً » [٤] ، ويعلّق صاحب المنار على هذه الآية تعليقاً سديداً فيقول : « هذا لطف من الله وحرص من الشارع على بقاء العصمة الأولى : فإنّ المرأة إذا طلقت لأمر من الأمور فقلّما يرغب بها الرجال ، وأما بعلها المطلق فقد يندم على طلاقها ، ويرى أن ما طلقها لأجله لا يقتضي مفارقتها دائماً ، فيرغب في مراجعتها » [٥] .

والأصل في المراجعة حصولها من الرجل بما ينبئ عن الرغبة فيها ، ومن الفقهاء من يثبت هذه المراجعة إن صدرت عن المرأة ولم يُبْدِ الرجل صداً ولا هجراناً [٦] : لأنّ غاية الشارع الأساسية إبقاء وحدة الأسرة ، وعدم تعريضها للانفصام .

ولقد قيّد القرآن الرجعة بإرادة الإصلاح [٧] ، فإن راجع الرجل

---

١ بدائع الكاساني ٣/٩٦ .
٢ فتاوى ابن تيمية ٣/١٥ .
٣ الطلاق ١ .
٤ البقرة ٢٢٨ . وقارن بتفسير الشوكاني ٢/٢٢٨ .
٥ تفسير المنار ٢/٣٧٤ .
٦ قارن تحفة الفقهاء ٢/٢٦١ بالجوهرة ٢/٥٠ .
٧ المراد قوله في الآية التي سبق ذكرها : « إن أرادوا إصلاحاً » .

زوجه بقصد الضِّرار كانت مراجعته لها باطلة ، مخالفة كلام الله ، مباينة روح الشريعة . ولهذا قال ابن العربي في تأويل قوله تعالى : « إن أرادوا إصلاحاً » : « المعنى إن قَصَدَ بالرجعة إصلاح حاله معها وإزالةَ الوحشة بينهما ، لا على وجه الإضرار والقطع بها عن الخلاص من ربقة النكاح »[1] .

تضييق الإسلام فُرَص الطلاق

وللإسلام رغبة واضحة في تضييق فُرَصِ الطلاق ، والصحيحُ من نصوصه على أن الطلاق لا يقع إلاّ بنيّة[2] ، وما يراه الفقهاء من وقوع طلاق الهازل[3] مبنيٌّ على أساس واهٍ من حديث مختلق موضوع[4] . والحقّ أن لا طلاق من الهازل[5] ، ولا من السكران ،

---

١ أحكام القرآن (لابن العربي) ١/٢٠٠ .

٢ كما في حديث ابن عباس : « لاطلاق إلا عن وطر » والمراد بالوطر : القصد . وقارن برياض الصالحين ، الحديث الأول من الباب الأول (إخلاص النية) وفيه : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئٍ ما نوى » .

٣ من الغريب أن على هذا الرأي جمهور الفقهاء ! قارن فتح القدير ٣/٣٤٧ بالشرح الكبير ٨/٢٧٥ ومغني المحتاج ٣/٢٧٩ .

٤ وهو الحديث المنسوب إلى رسول الله : « ثلاث جدهن جد ، وهزلهن جد : النكاح والطلاق والرجعة » . أورده في كشف الخفاء ١/٣٢٦ . ونقل ابن حجر في التلخيص الحبير ٣١٧ عن الترمذي : أنه حديث حسن ، وعن الحاكم : أنه صحيح ، وأقره الذهبي . ولكن ابن حزم – في المحلى ١٠/٢٠٤ – تعقبه والأحاديث التي في معناه ، ثم قال : « إنها أخبار موضوعة » وبين آفتها بما يراجع في موضعه.

٥ وقد أخذ بهما الظاهرية كما في المحلى ١٠/٢٠٤ والجعفرية كما في جواهر الكلام ٥/٢٧٤ والزيدية كما في المنتزع المختار ٢/٣٨٣ وفريق من المالكية كما في مواهب الجليل ٣/٤٤ .

ولا المكره [1] ، ولا الغضبان [2] ، ولا المدهوش ، فضلاً على المعتوه والسفيه والمجنون [3] .

وتضييقاً لفُرَص الطلاق ، ينصح القرآن عند حصول النفور والشقاق بتهدئة الخواطر ، وإصلاح الحال ، وتعيين حكَمين : أحدهما من جانب الزوج ، والآخر من جانب الزوجة ، لإيجاد المخرج المناسب للجميع ، كما قال تعالى : « وإن خفتم شِقاقَ بَيْنِهِما فابعثوا حكَماً من أهله وحكَماً من أهلها ، إنْ يريدا إصلاحاً يوفّق الله بينهما ، إن الله كان عليماً خبيراً » [4] .

نظام التحكيم

وقد نصت الآية على تعيين الحكَمين من أهل الزوجين ، لأنهما أقدر على معالجة الموقف ، وأعلم ببواطن الأمور ، « فإن كانا من غير أهلها جاز ، لأن القرابة ليست شرطاً في الحكم ولا الوكالة ، فكان ذلك الأمر إرشاداً واستحباباً » [5] .

والحكَمان لا يكونان إلا عاقلين بالغين عَدْلَيْن مسلمين ، لأن هذا من شروط العدالة ، سواء أقلنا : هما حاكمان أم وكيلان [6] . ولا مانع

---

1 في فتح الباري ٩ / ٣٢٠ عن ابن عباس : « طلاق السكران والمستكره ليس بجائز » .
2 لقوله عليه السلام : « لا طلاق ولا عتاق في إغلاق » والإغلاق : الغضب ، لأنه يغلق على الغضبان باب القصد . اعلام الموقعين ٣ / ٦٤ .
3 حاشية ابن عابدين ٢ / ٤٣٨ .
4 النساء ٣٥ .
5 المغني (لابن قدامة) ٨ / ١٧١ .
6 الشرح الكبير ٨ / ١٧١ .

أن يكونا امرأتين ، أو أن يكون أحدهما امرأة ، لأن كل من تقبل شهادته في أمر جاز أن يكون حكماً فيه [1] .

والخطاب في قوله تعالى : « فإن خفتم » للحاكم ، فعليه أن يبعث حكمين ينظران في أمرهما وإن لم يرفعا إليه دعواهما ، إذ لا يحل لمن جعله الله مسؤولاً عن الرعية أن يتركها على ما هي عليه من الشقاق والفساد [2] .

النشوز واللعان

والقرآن ينصح بالصلح والتفاهم إن تبيّن أن النشوز أو الإعراض من جانب الزوج ، فإنّ الصلح خير في جميع الأحوال : « وإنِ امرأة خافتْ من بعْلها نُشُوزاً أو إعراضاً فلا جُناحَ عليهما أن يُصْلحا بينهما صلحاً ، والصلحُ خير » [3] . وعلى الزوجة حينئذ أن تحاول استرضاءه لإصلاح ذات بينهما ، فإن أصر على إعراضه أمرها القاضي بهجره ، فإن لم يفد الهجر عاقبه زجراً وتعزيراً [4] .

وحين تثور ثائرة الشك والريبة بين الزوجين ، فيتّهم أحدهما الآخر بارتكاب فاحشة الزنى ، سواء أكان الاتهام قائماً لدى المدعي على سبب وجيه أم كان مختلقاً للضرار والشقاق وطلب التفريق ، يعالج القرآن الموقف علاجاً حاسماً بما يوصي به حينئذ من اللّعان : « والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداءُ إلا أنفسُهُمْ فشهادةُ أحدهم أربعُ

---

١ قارن بمعين الحكام ٢٧ .

٢ مواهب الجليل ٤/١٦ .

٣ النساء ١٢٨ .

٤ قارن تحفة المحتاج ٧/٤٥٧ بحاشية العدوي على الخرشي ٣/١٤٧ .

شهادات بالله إنه لمن الصادقين . والخامسة أن لعنة الله عليه إن كان من الكاذبين . ويدرأ عنها العذابَ أن تشهد أربعَ شهادات بالله إنه لمن الكاذبين ، والخامسةَ أن غضب الله عليها إن كان من الصادقين »[1] .

وما في « اللعان » من معنى الشهادة واليمين والمباهلة بين يدي الله[2] لا بدّ أن يحمل أحد الزوجين أو كِلَيْهما على الاستحياء من الله قبل الاستحياء من الناس ، وقد يوقظ ضميرهما إلى التفريط الذي وقع فيه المسيء منهما ، فإن الأسرة الصالحة لا تبنى إلا على الثقة المتبادلة والاطمئنان الأكيد .

نظام الخلع

والزوج لا ينفرد وحده دائماً بحلّ عقدة الزواج ، فقد عرف الشرع الإسلامي نظام « الخَلْع » الذي يُنْهي الحياة الزوجية بالتراضي بين الزوجين ، سواء أكان البادئ هو الرجل أم المرأة . وعلى الزوجة حينئذ أن تدفع إلى زوجها مبلغاً من المال يتفقان عليه لتفتدي به نفسها فيطلقها ، كما قال الله : « ولا يحلّ لكم أن تأخذوا مما آتيتموهن شيئاً إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله ، فإن خفتم ألا يقيما حدود الله فلا جُناحَ عليهما فيما افتَدَتْ به ، تلك حدودُ الله ، ومن يتعدّ حدود الله فأولئك هم الظالمون »[3] .

وفي قوله : « إلا أن يخافا ألا يقيما حدود الله » إعاءة إلى ما قد

---

١ النور ٦ – ٩ .

٢ الروضة البهية ٢/١٨١ .

٣ البقرة ٢٢٩ .

تنتهي إليه الحياة الزوجية من كره متبادل بين الزوجين لا يتيح لهما أن يراعيا حدود الله في السلوك اللائق بالمؤمنين . وكان ابن عباس يقول : إن أول خلع كان في الإسلام أخت عبد الله بن أبيّ [1] . إنها أتت رسول الله صلى الله عليه وسلم فقالت : يا رسول الله ، لا يجمع رأسي ورأسه شيء أبداً ، إني رفعت جانب الخباء فرأيته أقبل في عِدّة ، فإذا هو أشدّهم سواداً ، وأقصرهم قامةً ، وأقبحهم وجهاً . قال زوجها : يا رسول الله ، إني أعطيتها أفضل ما لي ، حديقة ، فإن ردّتْ عليّ حديقتي ؟ ! قال عليه السلام « ما تقولين ؟ » قالت : نعم ، وإن شاء زدتُهُ . ففرّق الرسول الكريم بينهما !

والعوض الذي تفتدي به المرأة نفسها يقدّر بقدره ، وإن كان أكثر الفقهاء على أنه ليس للزوج أن يأخذ منها أكثر مما أعطاها [2] ، عملاً بقوله تعالى : « فلا تأخذوا منه شيئاً ، أتأخذونه بهتاناً وإثماً مبيناً » [3] .

والخلع — على إباحته — ضربٌ من الطلاق ، فهو مثله من أقبح الحلال إلى الله ، وقد صرح الفقهاء بأنه مكروه ، « لما فيه من قطع النكاح الذي هو مطلوب الشرع » [4] ، وكانوا أكثر تشدداً فيه إذا خالعت المرأة زوجها والحال عامرة ، والأخلاق ملتئمة ! [5] وإنما أبيح هو وسائر صور الفسخ والطلاق والتفريق ، رغبةً في إيجاد حلّ

---

١ رواه الحاكم في المستدرك ٢/٢١٠ — ٢١١ من طريق عكرمة عن ابن عباس ، وقال : « هذا حديث صحيح الإسناد » . وقارن بتفسير الطبري ٤/٥٥٢ .

٢ انظر أحكام القرآن (للجصاص) ١/٤٨٤ .

٣ النساء ٢٠ .

٤ مغني المحتاج ٣/٢٦٣ .

٥ المغني ٨/١٧٥ .

حاسم لما استشرى بين الزوجين من أسباب النزاع والشقاق . فاذا رضي كلاهما بفصم عرى الزوجية — بعد تشدد الشرع واحتياطه — لم يَسَعْ أحداً إلا أن يسلّم بالأمر الواقع ثم يرتّل قول الله : « وإن يتفرقا يُغْنِ اللهُ كلاً من سَعَتِهِ ، وكان الله واسعاً حكيماً »[1] .

نظام تعدد الزوجات وقيوده

وكما أن الإسلام لا يرخّص بالطلاق إلا إذا دعت إليه حاجة قصوى حين تمسي الحياة الزوجية جحيماً لا يطاق ، لا يبيح تعدد الزوجات إلا بشروط معينة حدّدها أوضح التحديد .

إن نظام التعدد رخصة مقيدة بشرطين صريحين أحدهما : العدل ، كما قال تعالى : « فإن خفتم ألا تعدلوا فواحدةً » والآخر : القدرة على الإنفاق ، لقوله في ختام آية التعدد : « ذلك أدنى ألا تَعُولوا » ، والمراد : ألا تكثر عيالكم ، كما قال الشافعي[2] .

فمن آنس من نفسه الجور ، وخاف ألا يعدل ، فعليه — بصريح القرآن — أن يقتصر على العدد الذي لا يجور فيه ، والفطرة السليمة ترى حينئذ الاكتفاء بالأصل : وهو وحدانية الزوجة ، امتثالاً لأمر الله الكريم .

ومن خاف العجز عن تحمّل النفقة على أسرته المتضخمة بالتعدد ،

---

١ النساء ١٣٠ .

٢ قارن تفسير الكشاف ١/٣٥٩ — ٣٦١ بمعاني القرآن (للفراء) ١/٢٥٣ — ٢٥٥ . وقد احتج القرطبي في (أحكام القرآن ٥/٢٠ — ٢٢) ببعض الشواهد على صواب هذا التأويل ونصاعته . وانظر أيضاً البيهقي في « أحكام القرآن » ص ٢٦٠ .

فعليه كذلك أن يتمسك بالوحدانية : أصل الفطرة المستقيم : فلقد مضى جمهور المفسرين على تفسير العدل بالتسوية بين الزوجات في النفقة وحسن العشرة [١] ، فهو – كما قال الجصاص – العدل الظاهر بينهن بالمساواة في الإنفاق والمساواة في المعاملة ، وليس هو العدل في المحبة القلبية ، لأنها أمر غير مستطاع ، والله تعالى يقول : « لا يكلف الله نفساً إلاّ وُسْعَها » [٢] . ولذلك فسروا العدل بالمحبة والميل القلبي في قوله تعالى : « ولن تستطيعوا أن تعدلوا بين النساء ولو حرصتم ، فلا تميلوا كلّ المَيْلِ فتَذَرُوها كالمعلّقة » [٣] .

ويلاحظ هنا أن الله لم يَنْهَ عن مجرّد الميل . فالبشر بحكم الخِلْقة لا يملكون ميل قلوبهم إلى بعض دون بعض ، وإنما نهى عن « كل » الميل ، وفي ذلك إيحاء بأن « بعض » الميل الطبيعي لا إثم فيه [٤] .

نظام التعدد يخضع للأرقام لا للنظريات

ولم يكن الإسلام – لولا حرصه المطلق على العدل – بحاجة إلى تقييد نظام التعدد بكثير ولا قليل من الشروط ، لأن الأرقام هي التي تتحكم في هذا النظام ، فتفرضه في مجتمع وتبطله في آخر . فحين يختل التوازن في مجتمع ما ، فيقلّ عدد الرجال الصالحين للزواج عن عدد النساء لأي

---

١ أحكام القرآن (للقرطبي) ٥/٢٠ – ٢٢ .
٢ ذكره محمد أبو زهرة في (الأحوال الشخصية) ٨٥ .
٣ النساء ١٢٩ . وقارن بالزمخشري (الكشاف) ١/١٤٣ . وكان الرسول الكريم يقول : « اللهم هذا قسمي فيما أملك ، فلا تؤاخذني فيما لا أملك » يعني المحبة ، لأن عائشة رضي الله عنها كانت أحب إليه .
٤ قارن بأحكام القرآن (للقرطبي) ٥/٤٠٧ – ٤٠٨ .

سبب كان ، يجد الرجال لأنفسهم متسعاً للتعديد ، وحين يتوازن عدد النساء والرجال الصالحين للزواج يندر — إن لم نقُلْ يتعذر — تزوج رجل واحد بأكثر من امرأة واحدة ، وهكذا تحكّمت الأرقام قبل أن تتحكم النظريات والتشريعات ! [1] .

وما من ريب في أن عدد النساء — حتى في الأحوال العادية — يفوق في بعض البلدان عدد الرجال ، كما تدل على ذلك الإحصاءات العلمية الدقيقة في شمال أوروبة . ولذلك تقدم أهالي «بون» عاصمة ألمانية الاتحادية سنة ١٩٤٩ م بطلب إلى السلطات المختصة يطلبون فيه أن ينص في الدستور الألماني على إباحة تعدد الزوجات [2] . أما في أعقاب الحروب فأكثر المجتمعات تتعرض لنقصان الرجال ، ويومئذ ترى النساء الزائدات على الرجال يتسكعن بحكم الضرورة في الشوارع والطرقات !

ولا نرمي بذلك إلى أن الإسلام حصر التعدد في مثل هذه الظروف الاجتماعية «الاستثنائية» ، فإن هذا النظام مباح فيه حتى في بعض الحالات الشخصية ، وإنما نريد أن نلفت الأنظار إلى وَضْعِ الإسلام حلولاً سديدة لمثل هذه المشكلات الطارئة .

أمثلة على ضرورات «التعدد» الشخصية

ومن الضرورات الشخصية التي قد تلجئ الإنسان إلى التعدد : أن تكون زوجته عقيماً ، وهو يحب الذرية ، فيبقيها على عصمته وفاءً وكرماً ، بدلاً من أن يطلقها فتقلّ الرغبة فيها متى علم خاطبها سرّ

---

١ قارن بالسلام العالمي والاسلام ٧٠ — ٧١ (الطبعة الثانية) .
٢ أحكام الأحوال الشخصية (للدكتور محمد يوسف موسى) ١٢١ (الطبعة الثانية) .

طلاقها ، أو تكون زوجته مصابة بمرضٍ مزمن أو معدٍ أو منفّر لا يتيح له أن يعاشرها معاشرة الأزواج ، فيبقيها على عصمته مروءةً ونبلاً ، ليأتيها بالدواء ويصون كرامتها من الامتهان ، أو يكون الزوج كثير الرحلات ، وليس في وسعه أن يصحب زوجته وأولاده كلما عزم على السفر ، ويخشى على نفسه العَنَت والوقوع في الفحشاء، فيسلك الطريق المستقيم ، ويتزوج زوجة شرعية بدلاً من أن يخادن خليلة أو بغيّاً ، ويعترف له المجتمع بأولاده الشرعيين بدلاً من أن يكونوا أولاد سفاح ! [1]

كان التعدد غير محدود قبل الإسلام

وجدير بمن ينكر على الإسلام إباحته تعدد الزوجات — ولو مقيداً بما أوضحناه من الحدود والشروط — أن يذكر أنه كان قبل هذا الدين معروفاً في الأمم القديمة كلها ولكنْ من غير حدّ محدود ، وأن أنبياء التوراة جميعاً بلا استثناء كانت لهم زوجات كثيرات ، حتى كان في عصمة النبي سليمان وحده سبع مئة امرأة من الحرائر وثلاث مئة من السراري الإماء ! وأنّ بعض الباحثين يؤكّد أن اقتناء السراري كان في المسيحية مباحاً على إطلاقه كتعدد الزوجات ! [2] وأن العالم الثقة في تاريخ الزواج «وستر مارك» يصرح بأن تعدد الزوجات بقي باعتراف الكنيسة حتى القرن السابع عشر ، وأنه كان يتكرر كثيراً في حالات وظروف لا قِبَلَ للكنيسة والدولة بإحصائها ! [3]

---

١ المرأة بين الفقه والقانون (للدكتور مصطفى السباعي) ٨٤ — ٨٦ . وهذا الكتاب من أجود ما ألف في موضوع المرأة المسلمة في عصرنا الحديث .

٢ المرأة في القرآن الكريم (للأستاذ العقاد) ١٣٢ .

٣ حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (للعقاد) ١٧٧ .

والإسلام – مع هذا كله – يوثر البقاء على الأصل ، وما الأصل إلا وحدانية الزوجة ، لأن الانسان المقتصر على واحدة لا يتعرض لامتحان عدالته كما يتعرض ذاك الذي يعدّد الزوجات ، ثم لا تكون نتيجة امتحانه إلا الخيبة والإخفاق [1] .

ألا وإن الإسلام لا يقصد بهذه القيود والشروط – في تعدد الزوجات أو الطلاق – إلا كفالة حقوق النساء ، لأن شخصيتهن لا تختلف في نظره عن شخصيات الرجال في المجال الإنساني والاجتماعي ، فلم يكن بدّ من تذكير المجتمع الإسلامي بحقوقهن كاملة لا ينقص منها أحد شيئاً .

حرية المرأة القانونية والمالية

لقد تمتعت المرأة في عصر النبي نفسه بحريتها القانونية إلى أبعد الحدود ، حتى وسع الجاريةَ الضعيفةَ بَريرةَ أن تعتذر إلى الرسول الكريم عن قبول شفاعته في عبد أسود كان شديد التعلق بها : وذلك أن السيدة عائشة اشترت تلك الجارية ثم اعتقتها ، فخيّرها رسول الله بين ترك زوجها أو البقاء معه ، فآثرت أن تترك زوجها المسكين «مغيثاً» ، وهام مغيث على وجهه في سكك المدينة يبكي في لوعة ظاهرة والجارية لا تزيد على قولها : «لا حاجة لي فيك !» فبلغ ذلك رسولَ الله ، فرقّ لمغيث وقال لبريرة : «لو راجَعْتِيهِ» قالت : أتامرني ؟ قال : «إنما أنا شافع» فعادت تقول : «لا حاجة لي فيه» ، فعجب النبي صلى الله عليه وسلم للأمر وقال لعمه العباس :

---

1 خواطر حول قانون الأسرة في الإسلام (للدكتور عبد العزيز عامر) ٢٣ .

« يا عباس ، ألا تعجب من حبّ مُغيثٍ بريرةَ وبغضها إياه ؟ ! »[1]

وكان للمرأة في عصر النبي الكريم من المكانة ما أتاح لها أن تجير على المسلمين فيحترم جوارها : فتلك أم هانئ بنت أبي طالب تجير رجلين أسيرين من المشركين كانا من أحمائها ، فيجير النبي جوارها ويقول : « أجرنا من أجرتِ ، وأمّنا من أمّنت يا أمّ هانئ »[2]. وذلك يفسر قول عائشة أم المؤمنين : « إن كانت المرأة لتجير على المؤمنين فيجوز »[3].

وكل هذا ليس بشيء إذا قيس بحرية المرأة الكاملة في التصرف بأموالها كالرجل سواء بسواء : فإنّ لها في الإسلام أن تبيع وتتاجر وتعقد الصفقات ، وتؤجر البيوت وترهنها بلا فائدة ، وتقوم بالغرس والزراعة والفلاحة والحصاد ، وتشتغل عند الضرورة القصوى في المعامل والمصانع في حدود ما يليق بها من أعمال ، ولا يجوز للزوج أن يأخذ منها شيئاً بغير رضاها ، لأنها تتصرف في مالها كما تشاء ، عملاً بقوله تعالى : « ولا تتمنّوا ما فضّل الله به بعضكم على بعض ، للرجال نصيب مما اكتسبوا وللنساء نصيب مما اكتسبن ، واسألوا الله من فضله ، إن الله كان بكل شيء عليماً »[4].

* * *

---

١ الإسلام والمرأة (للأستاذ سعيد الأفغاني) ص ٥٠ (الطبعة الثانية) وقد استقى الأفغاني هذا الحديث من صحيح البخاري ، ومسند أحمد ٦/٨١ والإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصحابة ٤٩ والسمط الثمين ١٨٢ .

٢ سنن أبي داوود ٣/١١٢ رقم ٢٧٦٣ من طريق ابن عباس . وقارن بأحكام أهل الذمة (لابن القيم) ٣٣١ ، وانظر حاشيتنا رقم ١ في تحقيقنا لهذا الكتاب الأخير .

٣ سنن أبي داوود ٣/١١٢ رقم ٢٧٦٤ .

٤ النساء ٣٢ . وقارن بتفسير المنار ٥/٥٦ – ٦٣ .

فهل من عجب إذا قارن عمر بن الخطاب بين حال المرأة في الجاهلية وما صارت إليه في الإسلام ثم قال: «والله إن كنا في الجاهلية ما نعدّ للنساء أمراً حتى أنزل الله فيهنّ ما أنزل، وقسم لهنّ ما قسم»[١].

وهل سمعت أذناك كلمةً في تكريم النساء أجمع وأروع من قول رسول الله: «ما أكرم النساء إلا كريم، ولا أهانهنّ إلا لئيم»[٢]!

---

١ الإسلام والمرأة ٢٤ .

٢ نداء الجنس اللطيف (للسيد محمد رشيد رضا) ١٣٣ نقلا عن سنن الترمذي .

الفصل الثالث

تحرير الرقيق في الاسلام

لكل إنسان في الإسلام حق الحرية

أقر الإسلام لكل إنسان – بوصفه إنساناً – حق الحرية [1] ، وحرّم استرقاق الحر دون سبب مشروع غالباً ما يكون. بعد الأسر في الحروب [2] ، وذهب مثلاً بين الناس قول عمر بن الخطاب : « متى تعبدتم الناس وقد ولدتهم أمهاتهم أحراراً » . وقد شدّد عمر في هذا الصدد حين يكون المسترقّ عربياً فقال : « ليس على عربي مِلْك » [3] ، وكان الشرع الإسلامي أكثر تشدداً في إرقاق المسلم ، إذ منع أن يسترق مؤمن أصلاً [4] .

ولم يجد الإسلام من الحكمة – مع ذلك – أن يفاجئ الناس بتحريم

---

١ مفتاح الكرامة ٦/١١٧ .

٢ راجع المختارات الفتحية ٦٣ .

٣ قارن سنن البيهقي ٩/٧٣ بنيل الأوطار للشوكاني ٨/٤ .

٤ انظر سبل السلام ٤/٤٥ ومجمع الزوائد .

الرق تحريماً باتاً قاطعاً ، بل قاومه مقاومة منظمة فعّالة كانت بخطاتها المتدرجة أفعل في تهيئة الضمير البشري للقضاء عليه [1] . ولقد أوشك الإسلام — بتضييقه مصادر الرق — أن يلزم المسلمين بالعتق ، لأنه كان يتوقع انتهاء الرقيق في العالم إلى الحرية الكاملة بعد أجل مسمى محدود ، مصداقاً لقول النبي العربي الكريم صلى الله عليه وسلم : « أوصاني حبيبي جبريل بالرفق بالرقيق حتّى ظننت أنه سيضرب له أجلاً يخرج فيه حراً » ، وفي رواية « حتّى ظننت أن الناس لا تستعبد ولا تستخدم » [2].

لماذا تدرج الإسلام في إلغاء الرق ؟

ولو أن الإسلام حاول إلغاء الرقيق دفعة واحدة لخالف نواميس الحياة الاجتماعية المتدرجة في مراحل التطور ، ولعرّض الأوضاع الاقتصادية في بيئته التي ظهر فيها وفي بيئات كثيرة في العالم لأزمات واضطرابات ، أهمها انتشار الفقر المقرون بالجرائم من قِبَل العبيد قبل التحرير : إذ جاء الإسلام فوجد الرقّ نظاماً عالمياً أساسياً مشروعاً عند أمم العالم القديم جميعاً ، فهو عماد الحركة التجارية ، وعليه المعوّل في تحسين الحياة الزراعية [3] ، وما من فيلسوف روماني ولا مفكر يوناني ولا قائد فارسي ولا حبر يهودي ولا زعيم عربي إلا أقرّ الرق وعمل به ، حتّى المسيحية — رغم مثاليتها البالغة في تكريم الإنسان أعلى الذرا — لم تمنع هذا الرق ولم تضع نظماً صريحة لتخفيفه أو تقليله أو نسخه كما فعل

---

١ الرسالة الخالدة لعبد الرحمن عزام ٨٧ .

٢ شرح النيل وشفاء العليل (لمحمد بن يوسف أطفيش) ٧/٧٠٣ (المطبعة السلفية سنة ١٣٤٣ هـ) .

٣ القانون الروماني (بدر وبدراوي) ١٧٤ .

الإسلام ، بل في نصوص المسيحية اعتراف واضح بنظام الرق تدل عليه الوصايا الموجهة إلى العبيد إرشاداً لهم إلى طاعة سادتهم ، كما في رسالة بولس إلى أهل أفسس : « أيها العبيد ، أطيعوا سادتكم حسب الجسد بخوف ورعدة في بساطة قلوبكم كما للمسيح ، لا بخدمة العين كمن يرضي الناس ، بل كعبيد المسيح عاملين مشيئة الله من القلب ، خادمين بنية صالحة كما للرب ليس للناس ، عالمين أن مهما عمل كل واحد من الخير فذلك يناله من الرب عبداً كان أو حراً »[1] . ولذلك وجد كثير من القديسين للرق أسباباً مشروعة ، وصوراً مقبولة ، كتوما الأكويني وسانت أوغستان وإيزيد وغيرهم الذين سوّغوا من الرق ما يكون نتيجة الخطيئة على حد تعبيرهم[2] .

حال الرقيق قبل الإسلام

ويبدو أن الاسترقاق بسبب الخطيئة — عند هؤلاء القديسين — امتداد لأحد النوعين الأساسيين من الرق عند اليهود ، فقد عرف هؤلاء الرق الناجم عن ارتكاب الخطيئات المحظورة ، وكان اليهودي يسترق به يهودياً مثله[3] ، عسى أن يذلّ هذا الرق نفسه ويكرّه إليه المخالفة والعصيان والخطيئة ، وعرف اليهود أيضاً نوعاً آخر من الرق بسبب الحرب كانوا به يستعبدون أسراهم ، ويبيعونهم بيع السلع ، ويسخرونهم لخدمتهم سواء أكانوا من عبيد المزارع والحقول ، أم من عبيد المنازل

---

١ العهد الجديد ، الإصحاح السادس .
٢ النظم السياسية (لثروت بدوي) ١٤٨ .
٣ النظم الإسلامية (حسن إبراهيم حسن) ٢٧٢ .

والبيوت . ولقد نطقت التوراة بذلك نطقاً واضحاً صريحاً : « وإذا تقدمت إلى مدينة لتقاتلها فادعُها أولاً إلى الصلح ، فإذا أجابت إلى الصلح وفتحت لك فكلّ الشعب الموجود فيها يكون لك للتسخير ويستعبد لك »[1] .

على أن أول من سخر الشعوب المغلوبة ، واستعبد الأسرى ، واسترقّ الأحرار هم الرومان ، ونجد خطباءهم وعلماءهم المشاهير – أمثال شيشرون وسينيك – لا يكتفون بإقرار الرقّ ، بل يتفنّنون في تسويغ صوره المتعددة[2] ، ومضى على ذلك اليونان أيضاً ، فلم يفكر فلاسفتهم العظماء – أفلاطون وأرسطو وغيرهما – في إلغاء الرق ولا تخفيفه[3] . وكان طبيعياً أن تمضي على ذلك الامبراطورية البيزنطية ، لأن قسطنطين الكبير أرادها منذ شيد عاصمتها الدائمة « القسطنطينية » متعددة الوجوه ، فهي بتقاليدها رومية ، وبثقافتها هيلينية ، وبملتها مسيحية ، وهي – على كل حال – ليست خالصة الطابع المسيحي[4] ، أما الفرس فكانت معاملتهم للرقيق خالية من كل معنى إنساني ، فان دولتهم كانت تقوم – أساسياً – على نظام الطبقات : فهي تتألف من طبقة الأشراف الدهاقين ، وطبقة النبلاء المرازبة ، وطبقة رجال الحرب الأصابذة ،

---

١ العهد القديم ، سفر التثنية ، الإصحاح العشرون ، الآية ١٠ .

٢ القانون الدولي (أبو هيف) ١هـ ، طبعة سنة ١٩٥٩ م .

٣ ولذلك قسم فلاسفة اليونان الجنس البشري قسمين : أحدهما حر بالطبع ، والآخر رقيق بالطبع ، وجعلوا الثاني مخلوقاً لخدمة الأول ، ومسخراً لراحته . ولقد رأى أرسطو أن الرق نظام ضروري لإسعاد الحياة ، فإن منطق الأشياء يقضي باتخاذ العبيد للقيام بأعمال الدولة الشاقة المضنية ، لأن اليونان الأصليين الأحرار لا يجدون من الوقت ما يسمح لهم بأداء تلك الأعمال بالإضافة إلى مناصب الدولة الكبرى التي يتمتعون بها (النظم الإسلامية ٢٧٢) .

٤ راجع فصل (نظم بيزنطة) ص ٢٠ من كتابنا هذا .

وطبقة رجال الدين الموابذة ، وطبقات فرعية أخرى [1] .

ولم تكن حال الرقيق أحسن من ذلك عند المصريين والبابليين والبراهمة، فنظام الطبقات كان سائداً بين الشعوب القديمة كلها . أما العرب فعرفوا من الرق صوراً وألواناً ، نقلوا معظمه من غيرهم ، وابتدعوا في بعضه وتفنّنوا فيه : فالرق بسبب الحرب كان معروفاً لديهم كما عرف لدى كل الشعوب ، إلا أنهم كانوا يبيحون استرقاق العربي للعربي ، فلم يحرّموا كالرومان استعباد الروماني للروماني ، ولم يجعلوا سبب الإباحة ارتكاب الخطيئة كما قال اليهود ، وتابعهم عليه قديسو المسيحيين ؛ والاسترقاق نتيجةً للشراء كان عماد الحركة التجارية عند العرب ، حتى كانت سوق النخاسة من أعظم موارد الثروة لدى القرشيين ، وقد مضت عادتهم في اعتبار ولد الرقيق عبداً مثل أبيه ، وحرموا جميع الأرقاء من حرية التصرف ومن الحقوق المدنية جميعاً .

ومع أن العرب قد عرفوا بين تقاليدهم فكّ الأسرى وإعتاق العبيد مكافأة على شجاعة أو ولاء أو وفاء أو عمل عظيم ، إلا أنهم أخذوا بتلك التقاليد فخراً بأنفسهم ودلالة على كرم محتدهم ، إذ كانوا يجزون ناصية الأسير الشريف ويحتفظون بها ليفخروا بها أمام الأقران ، ثم يطلقونه ويفكونه من الأسر وهم ينشدون :

كم من أسير فككناه بلا ثمنٍ وجزِّ ناصية كنا مواليها [2]

التقوى هي ميزان المفاضلة بين الناس

وفي هذا الجو المكفهرّ القاتم في العالم كله ، وفي تلك الحضارة التي

١ راجع من كتابنا ص ٣٠ .

٢ قارن بالنظم الإسلامية ٢٧٣ (حسن إبراهيم حسن) .

لم تكن تجد في واحدة منها للرقيق ظلاً من كرامة ، كأنه ليس فرداً من البشر ، وفي ذلك الوقت الذي كان بعض البشر يتشدق بأن الدم الذي يجري في عروقه لا كالدماء ، فهو ملوكي لا عادي ، أزرق لا أحمر ، أو أنه من نسل الآلهة ، مخلوق من رأس الإله ، بينما خُلق سائر البشر من قدميه ، وفي الوقت الذي كان السادة يتلهون بقتل العبيد، وقبل أن يفكر أحد من الناس أو مذهب من المذاهب بإلغاء الرق أو وضع نظم لتقليله وتخفيفه ، جهر الإسلام بأن التقوى ميزان المفاضلة بين الإنسان وأخيه الإنسان ، فلا يجوز أن يعلو أحد على أحد بعرقه أو جنسه أو لونه من حيث الاستعداد النفسي للتجاوب مع النتاج الحضاري والثقافي والروحي . وهكذا لم يعترف الإسلام بأن لتفاوت الناس في الألوان والأعراق أثراً في المواهب العقلية والملكات النفسية .

القضاء على التمييز العنصري

وحسبك أن القرآن منذ أربعة عشر قرناً نزل على قلب النبي بآية المساواة بين البشر : « يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى ، وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا ، إن أكرمكم عند الله أتقاكم ، إن الله عليم خبير »[1] .

وسبب نزول الآية : أن رسول الله صلى الله عليه وسلم – بعد فتح مكة – أمر بلال بن رباح العبد الحبشي الأسود بالأذان على ظهر الكعبة ، فاستنكر سادة قريش وقالوا : أعبد حبشي يعلو ظهر الكعبة بحضورنا ؟ فنزلت تلك الآية تضع الموازين القسط للأشخاص والقيم

---

١ الحجرات ١٣ .

والأشياء ، وتهدم قواعد الكبرياء ، وتحطم فوارق الطبقات ، وتصرح بأن الله خلق الناس ، كلَّ الناس ، في كل زمان ومكان ، ومن جميع العروق والأجناس والألوان ، ليتعارفوا ويتفاهموا ويتعايشوا بالسلم والأمان [1] .

وعلى هذا الأساس ، جعل النبي عليه السلام الخادم أخاً لسيده أو ابناً ، وجعل الخادمة أو الجارية أختاً لسيدها أو ابنة ، وأوصى وصيته المشهورة : « إخوانكم خولكم ، جعلهم الله تحت أيديكم ، فمن كان أخوه تحت يده فليطعمه مما يطعم ، وليلبسه مما يلبس ، ولا تكلفوهم من الأعمال ما لا يطيقون ، فإن كلفتموهم فأعينوهم ، ولا يقولنَّ أحدكم : عبدي ولا أمَتي ، ولكن ليقل فتاي وفتاتي » [2]

ولقد تشدَّد عليه السلام مع الصحابي الجليل أبي ذر حين جادل عبداً أسود اللون ، فاحتدَّ عليه وعيَّره بأمه قائلاً له : يا بنَ السوداء ، وإذا برسول الله يغضب ويقول : « طفَّ الصاع » أي طفح الكيل يا أباذر « ليس لابن البيضاء على ابن السوداء فضل إلا بالتقوى أو بعمل صالح » . فوضع الصحابي أبو ذر خده على الأرض وقال للعبد الأسود : قم فطأ برجلك على خدي !

والمسلمون عرفوا المساواة الحقيقية بين أشرافهم ومواليهم بمجرد قدوم النبي المدينة في أول الهجرة ، إذ كان حمزة عم النبي هو وزيد مولى رسول الله أخوين ، وكان خالد بن رويحة الخثعمي هو وبلال بن رباح أخوين ، وكان أبو بكر الصديق وخارجة بن زيد أخوين . ولم تأخذ المسلمين الكبرياءُ حين مثل أشرافهم بين أيدي العلماء من مواليهم مثول

---

١ قارن بأسباب النزول للسيوطي ١٢٢ . وانظر تفسير المنار ١/٢٩ .

٢ انظر سيرة ابن هشام (بهامش الروض الأنف للسهيلي) ٧٨ .

التلاميذ كما فعلوا مع الحسن البصري وأضرابه الذين أعزهم الإسلام . ومما لا ريب فيه أن المسلمين بلغوا من تكريم العبيد والموالي ذروة شامخة لا تُسامى ، لأنهم تعلموا من النبي الكريم أن « الناس سواسية كأسنان المشط ، لا فضل لعربي على أعجمي ، ولا لأحمر على أسود إلاّ بالتقوى »[1] .

عدالة الإسلام في معاملة الأسرى

وانسجاماً مع هذه التعاليم التي تكرّم الإنسان ، بوصفه إنساناً ، ولا تفرق بين الألوان والأجناس والعناصر ، انطلق الإسلام بمفهومه الأصيل لتحرير الرقيق ، ليكون الناس جميعاً إخوة لا فضل لأحد منهم على الآخر إلا بالتقوى والعمل الصالح .

ولما كان أكبر مصادر الرقّ وقوع بعض الأعداء أسرى في أيدي المسلمين ، آثر الإسلام البدء بتنظيم حال الأسرى ، تمهيداً لإعادتهم إلى أصل الحرية ، ليرجعوا كما ولدتهم أمهاتهم أحراراً .

ولئن أجاز الإسلام — بصورة مبدئية — استرقاق الأسير ، فإنما كان منه ذلك على سبيل المعاملة بالمثل ، فإن قانون الحرب السائد في عصر النبي عليه السلام كان يفرض هذا الضرب من المعاملة ، وإلا كان المسلمون رقيقاً وأسرى في أيدي أعدائهم ، بينما يمنّون على عدوهم بالحرية في جميع الأحوال . وواقعية الإسلام تأبى مثل هذا الموقف لمن وصفهم الله بقوله : « ولله العزة ولرسوله وللمؤمنين » .

ولقد تعلم المسلمون من رسول الله صلى الله عليه وسلم أن يؤثروا

---

[1] انظر ما ورد من الأحاديث في هذا الصدد في « الترغيب والترهيب » للمنذري ٤ / ٢٣ .

الأسير بجيد الطعام على أنفسهم ، حتى كان يُدْرِكُ أَسْراهم الحياء[١] . وبلغ بعمر بن الخطاب عطفه على الأسير أنه كان يجيز تأمين العبد المسلم للرجل من الأعداء ، لمجرد رغبته في إيجاد مخرج لإعادته حراً كما كان : « عبدُ المسلمين من المسلمين ، وذمته من ذمتهم ، يجوز أمانه »[٢] .

وسائل تحرير الرقاب في الإسلام

وفي حديثنا عن النظم المالية ، لاحظنا أن من مصاريف الزكاة تحرير الرقاب[٣] ، فكان العبد الحق في شراء نفسه من سيده بمال يتفقان على تسديد أقساطه في مواعيد معينة ، وذلك ما يسمى بالمكاتبة[٤] . وعرف الإسلام نظاماً آخر للعتق سماه التدبير ، وذلك إذا قال السيد لعبده : أنت حر عن دبر مني ، قاصداً بعد إدباره عن الدنيا ، فعتقه حينئذ لازم بمجرد وفاة سيده[٥] . والجارية التي تلد لسيدها ولداً تصير حرة ، ولا يجوز لسيدها بيعها في حياته ، وهي أم الولد التي حررها مولد ابنها[٦] . ومن عذّب مملوكه أو مثّل به عتق عليه ، عملاً بحديث رسول الله[٧] .

---

١ تاريخ الدولة العباسية (للخضري) ٢٢٢ .
٢ الخراج (لأبي يوسف) ١٢٦ .
٣ لقوله تعالى في آية الصدقات : « وفي الرقاب » .
٤ انظر الاختيار شرح المختار ٢٧٠ .
٥ الوحي المحمدي ٢٥٩ .
٦ على هذا جمهور الخلف والسلف ، وأولهم عمر وعثمان .
٧ انظر جامع الأصول ، والحديث من طريق سمرة بن جندب وأبي هريرة .

ومن وسائل تحرير الرقيق في الإسلام الكفارات التي تمحو بعض الذنوب ، فإن عتق الرقاب أعظم تلك الكفارات ، في قتل النفس خطأ ، أو الإفطار في نهار رمضان ، أو ظهار الرجل من زوجته تشبيهاً لها بأمه ، أو اليمين التي حلفها حانثاً فيها [1] .

وأهم وسائل تحرير الرقيق ما كان تطوعاً وهو الذي تنافس فيه المسلمون الأولون ابتغاء مرضاة الله !

---

١ انظر في هذه الكفارات أي كتاب في الفقه الإسلامي من أي مذهب كان .

الفصل الرابع

الحكام والعدل الاجتماعي

الدولة خادم حقيقي للرعية

إن الإسلام لا يرضى للفرد — سواء أكان عَزَباً أم متزوجاً ، وسواء أكان عقيماً أم ذا بنين — أن يقضي حياته في عالم ذاته المحدود ، فلا بدّ له أن ينقل الأفراد كلهم إلى الواقع الاجتماعي الأكبر الذي تصبح فيه ذات الفرد ملكاً للجماعة والجماعة ملك لله ، وتمسي جهود الفرد استمراراً لحياة المجتمع والمجتمع كله يصير إلى الله ، فهو واهب الحياة في الفرد والجماعة ، وهو واهبها في الكون كله ، وإليه يُرْجَعُ الأمر كله ، وصف نفسه فقال : « الذي خلق الموت والحياة ليبلوكم أيكم أحسن عملاً ، وهو العزيز الغفور »[1] .

وفي الواقع الاجتماعي الأكبر يجد الإنسان نفسه أمام الدولة وأمام نظام حكمها القائم ، ولقد يتيسر للفرد أن يتوازن توازناً داخلياً ثم

---

1 الملك ٢ .

يتيسر له أن يعين بالتوجيه والإرشاد جميع أعضاء بيته على التوازن المنشود ، إلا أنهم جميعاً يصطدمون بعد ذلك بإرادة مسيطرة جبارة بيدها السلطة والقانون تكاد بجبروتها تسلبهم توازنهم واستقرارهم . وهنا يتدخل الإسلام بروحه الاجتماعي الذي لا يحابي الجماعة على حساب الفرد ولا الفردَ على حساب الجماعة ، فيضع للدولة من نُظُم الحكم ، ومن ضمانات العدالة القضائية ، ومن ضمانات الأمن والسلام ، ومن ضمانات المعيشة الاقتصادية المعتدلة ، ما يجعل الدولة خادماً حقيقياً للفرد ، يأتمنها على ماله وعرضه ودمه وفكره ومعتقده ، وتضمن هي له ماله غير منقوص ، وعرضه غيرَ مبذول ، ودمه غير مستباح ، وفكره غير مهان ، ومعتقده غير مقاوَم .

العدل المطلق بين الناس

وأهم قاعدة لتحقيق التوازن الاجتماعي عن طريق الدولة أن نظام الحكم في الإسلام لا يقوم إلا على الرضى والاختيار والشورى ، كما قال الله تعالى : « وأمرهم شورى بينهم »[1] ، وكما قال : « وشاورهم الأمر »[2] .

ولا يعني الرعيةَ من الحاكم حَسَبُهُ ولا نسبُهُ ، ولا عِرْقُهُ ولا طبقته الاجتماعية ، وإنما يعنيها منه تقوى الله والاستعدادُ لإقامة القسط بين الناس ، مصداقاً لقوله عليه السلام : « اسمعوا وأطيعوا وإن

---

١ الشورى ٣٨ .

٢ آل عمران ١٥٩ .

استُعمل عليكم عبد حبشي كأنّ رأسه زبيبة ، ما أقام فيكم كتاب الله تعالى »[1] .

ولهذا ألزم الله كل حاكم في الإسلام العدلَ المطلق بين الناس ، كل الناس ، لا فرق بين طبقاتهم وأجناسهم وأديانهم . قال تعالى : « وإن حكمتَ فاحكم بينهم بالقسط ، إن الله يحب المقسطين » . وحذّر الحكام من التأثر بدواعي الهوى من إيثار ذوي القربى أو الميل مع الأقوياء ضد الضعفاء فقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوّامين بالقسط شهداءَ لله ولو على أنفسكم أو الوالدين والأقربين . إن يكن غنياً أو فقيراً فالله أولى بهما ، فلا تتبعوا الهوى أن تعدلوا . وإن تَلْوُوا أو تُعْرِضوا فإن الله كان بما تعملون خبيراً »[2] ، كما حذّر القرآن الحكام من التأثر بالشنآن وهو العداوة والبغضاء ، فلا يجوز أن تحملهم عداوة قوم على ألا يعدلوا في حقهم ، وفي ذلك يقول بلهجة حازمة « يا أيها الذين آمنوا كونوا قوامين لله شهداء بالقسط ، ولا يجرمنّكم شنآن قوم على ألا تعدلوا . اعدلوا هو أقرب للتقوى ، واتقوا الله إن الله بما تعملون خبير »[3] .

تطبيق المسلمين للعدالة الاجتماعية

ووقائع الحكام المسلمين الدالّة على مدى تطبيقهم للعدالة مع الجميع أكثر من أن تحصى ، وإنما نكتفي بالتذكير ببعضها على سبيل المثال .

---

١ رواه البخاري .
٢ النساء ١٣٠ .
٣ المائدة ٨ .

شكا يهودي عليّ بن أبي طالب إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، فلما مثلا بين يديه خاطب عمر اليهودي باسمه بينما خاطب علياً بكنيته قائلاً (يا أبا الحسن) على عادته في مخاطبته، فغضب علي، فعجب عمر لغضبه وقال: أكرهت أن يكون خصمك يهودياً وأن تمثل معه أمام القضاء، فقال علي كرم الله وجهه: لا ولكني غضبت لأنك لم تسوّ بيني وبينه، بل فضلتني عليه إذ خاطبته باسمه بينما خاطبتني بكنيتي، وما كان لك أن تفضلني عليه لأننا أمام الحق سواء.

ووجد عليّ كرم الله وجهه درعه عند رجل مسيحي، فجاء به إلى شُرَيح القاضي وقال: إنها درعي ولم أبعها ولم أهبْها أحداً. فسأل شُرَيْح ذلك الرجل المسيحي: ما تقول فيما يقول أمير المؤمنين؟ قال المسيحي: ما الدرع إلا درعي، وما أمير المؤمنين عندي بكاذب. فالتفت شُرَيْح إلى عليّ يسأله: يا أمير المؤمنين! هل من بينة؟ فضحك علي ورأى أن القضية تافهة فاستغنى عن درعه وقال: أصاب شريح، ما عندي بينة!

فما كان من شُريح القاضي إلاّ أن أمر بالدرع للمسيحي الذي ادعاها ملكاً له بحضور أمير المؤمنين علي، إلا أن الرجل لم يكد يأخذُ الدرع ويمشي خطوات حتى عاد يقول: أما أنا فأشهد أن هذه أحكام أنبياء. أمير المؤمنين يُدينني إلى قاضيه فيقضي عليه! أشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله، الدرع درعُكَ يا أمير المؤمنين، اتّبعت الجيش وأنت منطلق من صِفّين فخرجَتْ من بعيرك الأورَق. فقال عليّ: أما إذ أسلمت فالدرع لك[1]!

---

١ السلام العالمي والإسلام ٩٩.

ومن ضمانات العدالة القانونية التي تساعد على استمرار التوازن الاجتماعي اشتراطُ عدالة الشاهد ، لأن الظن لا يغني من الحق شيئاً ، ولا يجوز أن تعرّض كرامة أحد للإهانة بسبب كيد كائد أو وشاية نمام ، لقوله تعالى: « يا أيها الذين آمنوا اجتنبوا كثيراً من الظن ، إن بعض الظن إثم ، ولا تجسسوا »[1]. وفي العبارة الأخيرة تحذير صريح من الاعتداء على الحرية الشخصية ، فالجاسوسية التي قد تحِلّ في الحرب وفي ظروف معينة لا مسوّغ لها قط في حياة الناس الداخلية . ومن هنا شدّد الإسلام على ضرورة الاحتراس من كلمات السوء المسمومة التي يقوم بنقلها صغار النفوس من الدساسين فقال : « يا أيها الذين آمنوا إن جاءكم فاسق بنبأ فتبيّنوا أن تصيبوا قوماً بجهالةٍ فتصبحوا على ما فعلتم نادمين »[2].

صيانة الأعراض

والحكم الإسلامي يصون الأعراض صيانة كاملة ، ولا يسمح لأحد أن يمسها بسوء ، ولا شيء كقذف الأعراض يشيع الفاحشة في المجتمع ، ويزيل التوازن من النفوس . يقول الله : « إن الذين يحبون أن تشيع الفاحشة في الذين آمنوا لهم عذاب أليم »[3] . فليس لأحد أن يقتحم على أحد داره أو يتسوّرها عليه أو يدخلها بغير إذنه مهما تحسن نيته : « يا أيها الذين آمنوا لا تدخلوا بيوتاً غيرَ بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا

---

١ الحجرات ١٢ .

٢ الحجرات ٦ .

٣ النور ١٩ .

على أهلها ، ذلكم خير لكم لعلكم تذكّرون . فإن لم تجدوا فيها أحداً فلا تدخلوها حتى يؤذَنَ لكم ، وإن قيل ارجعوا فارجعوا هو أزكى لكم ، والله بما تعملون عليم »[1] .

ويروون عن عمر بن الخطاب أنه في إحدى جَوْلاته التفتيشية الاستطلاعية لشؤون الرعية مرّ ليلاً ببيت سمع فيه صوت رجل وامرأة يتعالى بشكل يثير الريبة ، فتسوّر الحائط لينظر ، فإذا رجل وامرأة يحتسيان الخمر . فاحتدّ عمر وقال : يا عدوّ الله ! أكنتَ ترى أن الله يستّرك وأنت على معصيته ! قال الرجل : يا أمير المؤمنين ! إن كنتُ عصيتُ الله في واحدة فأنت قد عصيته في ثلاث . يقول الله تعالى : « ولا تجسسوا » وأنت تجسست علينا . ويقول الله : « وأتوا البيوت من أبوابها » وأنت تسوّرت علينا الجدار ثم نزلتَ منه . ويقول الله : « لا تدخلوا بيوتاً غير بيوتكم حتى تستأنسوا وتسلموا على أهلها » وأنت لم تفعل .

ووجد أمير المؤمنين عمر أنه بمخالفاته الثلاث للآداب الإسلامية الاجتماعية لا يملك إنزال العقوبة بهذا السكّير ، لأن جريمته لم تثبت بالوجه الشرعي المباح ، فاكتفى بحثّه على الندم والاستغفار ، وفوّض أمره إلى الله[2] !

تشدد الإسلام في فاحشة الزنى

وليشدّدِ الإسلام بعد هذا في فاحشة الزنى ما شاء أن يشدد ، وليقل

---

١ النور ٢٧ — ٢٨ .

٢ السلام العالمي والإسلام ٥٠ .

بعبارة حاسمة : « ولا تقربوا الزنى إنه كان فاحشة وساء سبيلاً »[1] ، وليردع الزناة من الفاحشين والفاحشات بأقسى العقوبات وليجلجل صوته وهو يقول : « الزانية والزاني فاجلدوا كلّ واحد منهما مئة جلدة ولا تأخذكم بهما رأفة في دين الله إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر . وليشهد عذابهما طائفة من المؤمنين . الزاني لا ينكح إلا زانية أو مشركة ، والزانية لا ينكحها إلا زان أو مشرك ، وحُرّم ذلك على المؤمنين »[2] .

ليقل الإسلام هذا كلّه بصراحة وقوة ووضوح ، فإنه لا غاية له من ورائه إلا أن يتوازن البيت وتتماسك أركانه حتى لا يتحطمّ بالفحشاء على رؤوس ساكنيه .

لكنّ عقوبة الزنى تكاد تكون مقصورة على المتهتكين المجاهرين بالفحشاء الذين يتبجحون بهذه الجريمة النكراء في الأماكن العامة إغراءً بالفساد ، بدليل اشتراط أربعة شهداء كلهم تأكدوا من حصول الفحشاء دون شبهة مهما تكن يسيرة ، وبدليل تحريم اقتحام البيوت وتسوّر الأبواب ، وبدليل درء الحدود بالشبهات .

وإتماماً لهذا كله يسقط الإسلام الاعتبار المدني عن القاذف الواشي الذي رمى زوجةً عفيفة محصنة بالفحشاء ثم لم يأتِ بأربعة شهداء ، فعاقبه الإسلام بالجلد عقوبة بدنية ، وبإسقاط شهادته عقوبة معنوية وقال : « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدةً ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً ، وأولئك هم الفاسقون . إلا الذين تابوا من بعد ذلك وأصلحوا فان الله غفور رحيم »[3] .

---

١ الإسراء ٣٢ .

٢ النور ٢ – ٣ .

٣ النور ٤ – ٥ .

لكن الدولة تستطيع أن تصنع من أجل التوازن الاجتماعي الشيءَ الكثير . ليست ضمانات العدالة القانونية وضمانات الأمن والسلام وحدها كافيةً للشعور بالتوازن الكامل والاستقرار المنشود . إن هنالك ضمانة العدالة الاجتماعية في توزيع ثروة الأمة على الطبقات كلها بالقسطاس المستقيم . وقد أقام الإسلام هذه العدالة على أصول وقوانين رأينا أهمها في باب النظم المالية . وحسبك أن الرسول عليه السلام ترغيباً للشباب في الزواج، كان يبذل شيئاً من المال للمقبل على الحياة الزوجية . وذلك ما اصطلح المسلمون على تسميته فيما بعد بوقف الترويج – أو معونة الزواج – كان الرجل إذا أراد أن يتزوج وليس عنده ما يدفعه مهراً يأتي رسول الله فيطلب منه المهر الذي يقدمه لزوجته . وإن لم يجد رسول الله بين يديه أو بين أيدي الأغنياء من أصحابه ما يتمّم للرجل مهره بعثه في عمل أو في سرية أو غزوة لعله يصيب من غنائم الحرب ما يعوض نفقات الزواج . جاء رجل إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم فقال : يا رسول الله ، إني تزوجت امرأة من الأنصار ، فقال عليه الصلاة والسلام : « على كم تزوجتها ؟ » قال : على أربع أواق ! فقال النبي صلوات الله عليه : « على أربع أواق !! كأنما تنحتون الفضة من عُرْض هذا الجبل . ما عندنا ما نعطيك ولكن عسى أن نبعثك بعثاً تصيب منه »[1].

والزواج يعطي الزوجة حقاً في التعويض كلما تيسرت الحال ، ومتى أنجب الزوجان الذرية فُرض لهما التعويض العائلي باسم الأولاد . وذلك أن

---

١ رواه مسلم .

رسول الله صلى عليه وسلم كان إذا أتاه فيء قسمه من يومه ، فأعطى الآهل المتزوج حظين ، وأعطى العزّب حظاً واحداً[1] . هذا عن تعويض الزوجة ، أما عن التعويض العائلي – أو تعويض الأولاد – فيقول أبو عبيد نفسه : « كان عمر يفرض لكل مولود عطاء يزاد إلى عطاء أبيه (مئة درهم) ، وكلما نما الولد زاد العطاء ، وقد جرى عليه من بعدُ عثمان وعلي والخلفاء من بعدهم »[2] . ومن المعروف أن عمر لما دوّن الدواوين كان يعطي الرجل على قدر حاجته وما يلزمه من نفقات ، كما كان يعطيه على قدر خدمته للإسلام[3] .

والمهم في نظر الإسلام – كما أوضحنا في باب النظم المالية – ألا تحصر ثروة المجتمع في طبقة معينة ، ولا إقليم معيّن ، فضلاً على أن تحتكر في أيدي أفراد معينين ، لأن هذا يخالف منطوق العدل الذي فرضه الله على الحكّام ، فقال : « وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، إن الله نعِمّا يعظكم به ، إن الله كان سميعاً بصيراً »[4] .

---

١ الأموال ٢٣٢ .

٢ نفسه ٢٣٧ .

٣ ذكرنا هذا في باب النظم المالية ، فراجعه .

٤ النساء ٥٨ .

البابُ السّادس

النظمُ الدِفاعيةُ والحَربيةُ

الفصل الأوّل

نظـام التجنيـد

التطوع في حياة الرسول وعهد أبي بكر

بعد أن جهر رسول الله صلى الله عليه وسلم بالدعوة إلى الإسلام ، أنزل المشركون به وبأصحابه أشدّ الأذى ، واضطهدوهم أمرّ الاضطهاد ، فكان المؤمنون يَشْكُون لنبيهم ما يلقَوْن ، ويسألونه الترخيص لهم بردّ العدوان ، ورسول الله لا يزيد على أن يقول لهم : « كُفّوا أيديكم وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة »[1] ، حتى أذن الله بالقتال ، الذي بيّنا أسبابه وبواعثه في غير هذا المكان ، ونزل قوله تعالى : « أُذِنَ للذين يُقاتَلُون بأنهم ظُلِموا ، وإن الله على نصرهم لقدير . الذين أُخرِجوا من ديارهم بغير حق إلا أن يقولوا ربّنا الله . ولولا دفعُ الله الناسَ بعضَهم ببعضٍ لهُدّمت صوامعُ وبيَعٌ وصلواتٌ ومساجدُ يُذْكَرُ فيها اسمُ الله كثيراً »[2] . قال الراغب الأصفهاني : « أمر الرسول أولاً

١ النساء ٧٧ .
٢ الحج ٣٩ — ٤٠ .

بالرفق والاقتصار على الوعظ والمجادلة الحسنة ، ثم أذِنَ له في القتال ، ثم أمر بقتال من يأبى الحق بالحرب ، وذلك كان أمراً بعد أمر على حسب مقتضى السياسة »[1] .

وما من ريب في أن الرسول الكريم قد آنس الحاجة – منذ أول غزوة غزاها – إلى جنود يحمون الدعوة المباركة ، ويردون عنها كيد المعتدين ، بيد أن وقائع سيرته الطاهرة لا تشير إلى إلزامه نفراً من أصحابه بالتجنيد ، فقد كان يكتفي بحضّ المؤمنين على القتال ، ويؤله تخلّف القادرين ، الذين وصف القرآن بعضهم فقال : « لو كان عَرَضاً قريباً وسفراً قاصداً لاتّبعوك ، ولكن بَعُدَتْ عليهم الشقة »[2] ، وفضح بعضهم الآخر وشبّههم بالنساء الخوالف : « رَضُوا بأنْ يكونوا مع الخوالف وطُبع على قلوبهم فهم لا يفقهون »[3]. وقد كان عليه السلام يؤثر أن يصحبه في المعركة من أقبل على القتال عن رضى وطواعية ، فأما المتباطئ المتثاقل فكان يقول لصحبه إذا ذكروه : « دعوه فإنْ يكُ فيه خير فسيُلْحقه الله بكم ، وإن يكُ غير ذلك فقد أراحكم الله منه »[4] . ولما كانت غزوة « حمراء الأسد » قال للناس « لا يخرجنّ معنا إلا من حضر يومنا بالأمس »[5] وقصد بيوم الأمس غزوة أحد المشهورة . وكثيراً ما كان يقول للمؤمنين قبيل المعركة : « لا يخرجنّ معنا إلا راغب في الجهاد »[6] .

---

١ انظر البحر المحيط لأبي حيان ٢/٦٥ .
٢ التوبة ٤٢ .
٣ التوبة ٩٤ .
٤ تاريخ الطبري ٣/١٤٥ .
٥ نفسه ٣/٢٨ .
٦ طبقات ابن سعد ٢/٢٧ .

ثم فتح الله لرسوله مكّة فتحاً مبيناً ، ودخل الناس في دين الله أفواجاً ، وأمسى عدد المؤمنين كبيراً ، وبات ممكناً إعدادُ جماعةٍ تعنى بأمر القتال ، وتكاد تستقلّ فيه لخبرتها به وبراعتها فيه ، فاستنفر عليه السلام تلك الجماعة لتكون على استعداد للحرب يوم النفير، عملاً بقوله تعالى : « فلولا نفرَ من كل فرقة منهم طائفةٌ ليتفقهوا في الدين »[1] . ولئن عُلّل النفير في الآية بالتفقه في الدين ، فذلك لا ينفي أن هذه الطائفة تقوم بأمر الحرب كما تقوم بحراسة الدين ، وتلك طبيعة الإسلام تمتزج فيه شؤون الدين بالدنيا في وحدة مثالية كبرى . على أن هـذه الطائفة – مع ذلك – لم تأخذ شكل « جنديّة » إلزامية ، بل تمثّلت فيها ملامح التطوّع في أغلب الحالات .

ولعل إمارة الجيش قد أصابت حظـاً من التنظيم « الرسمي » أكبر من حظّ التجنيد : فقد كان النبي عليه السلام « يؤمّر الرجل على القوم وفيهم من هو خير منه ، لأنه أيقظ عيناً وأبصرُ بالحرب »[2] . وبهذا نفسّر اختياره حمزة بن عبد المطلب وسعد بن أبي وقاص وخالد بن الوليد وأمثالهم لقيادة السرايا ، كما نفسر – في الوقت نفسه – سراً من أسرار الفوز في جُلّ المعارك التي خاضها المسلمون في حياة الرسول .

وقد تأسى أبو بكر برسول الله في ندب الناس إلى القتال عند الحاجة إليه ، وظلّ يستنفر الراغبين ولا يُكرِه المتخلفين ، حتى كتب إلى قواده في فتوح الشام والعراق : « أن يأذنوا لمن شاء بالرجوع ، ولا يستفتحوا بمُتكارِهٍ ، وأن يستنفروا مَنْ قاتل أهلَ الردّة ، ومن ثبتَ على

---

١ التوبة ١٢٢ .

٢ تاريخ الخلفاء (السيوطي) ٤١ (طبعة مصر سنة ١٣٠٥ هـ) .

الإسلام بعد الرسول »[1] .

بدء التجنيد الإلزامي في عهد عمر واستمراره في عهد عثمان

ولم يكن بدٌّ من أن تتغير الحال في عهد عمر بن الخطاب ، فإن الناس بدؤوا يتشاغلون بكسب المال عن القتال ، بعد أن أمطرتْهم الجزية والخراج بالموارد شرقاً وغرباً ، فلينظرْ أمير المؤمنين إلى نظام التجنيد نظرة جديدة فيها شدة وترهيب ، وليأمر عماله على الأقاليم بإحضار كل فارس ذي نجدة أو رأي أو فرس أو سلاح ، فإن جاء طائعاً وإلا حشروه حشراً وقادوه مقاداً[2] ، وليستعجلْهم في ذلك بحزمه المشهور قائلاً : « لا تدعوا أحداً إلا وجهتموه إليَّ ، والعَجَلَ العَجَلَ ! »[3]

وإلى عامل الترهيب والشدة أضاف عمر عامل الترغيب والإغراء ، فذكّر القوم بجدب الجزيرة العربية ، وبما ينتظرهم من الفيء في إتمام فتوح العراق ، فليست الحجاز لهم بدار إلا أن ينتجعوها انتجاعاً ، وإنما يرث الأرضَ العامرة عبادُ الله الصالحون[4] . وكان أبو عبيد بن مسعود الثقفي أولَ من استجاب له ، فولاّه عمر قيادة القوات ، وتتابع الناس من بعده يتطوعون .

لكنّ عمر كان يفكر بالتجنيد الإلزامي الموقوف للجهاد ، فلم يكن ليرضيه تطوع المتطوعين . ولما دوّنَ الديوان ، ورتّبَ للمسلمين أرزاقهم

---

١ تاريخ الطبري ٤/٢٩ .
٢ نفسه ٤/٦٣ .
٣ نفسه ٤/٨٢ .
٤ نفسه ٤/٦١ – ٦٣ .

السنوية ، خرجت فكرته إلى حيّز الوجود ، فاقترنت نشأة الديوان بنشأة التجنيد النظامي الرسمي ، وحُدّدت للجنود النظاميين عطاياهم ورواتبهم من بيت مال المسلمين .

وعندما أذن عثمان لمعاوية بالغزو بحراً أمره أن يخيّر الناس ولا يكرههم ، حتى لا يذهب أحد إلى هذا الضرب من الغزو إلا طائعاً مختاراً ، أما التجنيد براً لإتمام حركة الفتوح فقد ظلّ في عهده إلزامياً على أصحاب الرواتب والأرزاق من الجنود النظاميين .

الحروب الداخلية وأثرها في اختلال هذا النظام

وفي عهد عليٍّ ضعفت روح الجندية ، ووهنت عزائم الناس في القتال ، لأنهم — في الحروب الأهلية الإسلامية — لم يكونوا مقتنعين بحِلّ الحرب التي يخوضون غمارها ويريقون في ساحاتها دماء المسلمين ، وما كاد الأمر يفضي إلى معاوية حتى اختل نظام التجنيد اختلالاً شديداً ، وبات لزاماً على الخليفة أن يسترضي القواد والجنود بالمال ، ويكثّر العطاء بغير حساب ، وإلا فهم مع الخوالف قاعدون [1] !

وازداد الأمر سوءاً في دولة بني أمية ، حتى أضحى الخلفاء يدفعون إلى الجنود العطايا والأموال قبل اشتراكهم في القتال [2] ، ولما رأوا الإغراء لا يجدي صلبوا المتخلفين على الجدران ودقّوا في أطرافهم المسامير [3] !

---

١ اقرأ بعض الوقائع التي تصور ما آل إليه نظام التجنيد في عهد معاوية (في مروج الذهب ٩٥/٣) .

٢ الكامل (لابن الأثير) ١٥٩/٣ .

٣ لسنا بهذا نبالغ ، ولكنا مع ذلك لا نملك التعميم ، فقد اضطر بشر بن مروان إلى إنزال مثل هذه العقوبة القاسية في المتخلفين عن قتال الخوارج أيام ولايته على البصرة (انظر الكامل ١٥٨/٤) .

ولئن قال الحجّاج لأهل العراق : « سيروا بأجمعكم كافةً إلى قتال الخوارج »[1] ، فما زاد في مقالته هذه على أن أحيا من جديد سنّة عمر في إلزام الناس بالتجنيد ، إذ كادت الحروب الداخلية بين المسلمين تميت تلك السنّة مع الأسف الشديد !

وإن عجبنا لا ينقضي مما آل إليه أمر التجنيد من سوء الحال ، وضعف الروح المعنوية ، كلما تقدم الزمان بالمسلمين ، حتى لم يبق من نظام عمر في عصر بني العباس إلا اسم الديوان ، وتدوين أسماء المرتزقة من الجنود النظاميين ، وأمست الجندية تجارة رابحة لا تبور ، يطالب أصحابها الدولة بصرف رواتبهم مقدماً قبل ثلاث سنين !! [2]

---

١ نفسه ٤/١٧٤ .

٢ نفسه ٥/٣١ .

الفصل الثاني

الجيش الاسلامي

يقول الطبري : « اتخذ عمر في كل مصرٍ على قدره خيولاً ، من فضول أموال المسلمين ، وعُدَّةً ليكونَ إنْ كانَ . فكان بالكوفة من ذلك أربعة آلاف فارس ، وكان في كل مصر من الأمصار الثمانية كما بالكوفة »[1]

وإن في وسعنا — من خلال هذا النص التاريخي — أن نقدّر قوة الفرسان المرابطين في الأمصار الثمانية باثنين وثلاثين ألفاً ، في كلٍ منها كما في الكوفة أربعة آلاف فارس ، من غير أن ندخل في تقديرنا المشاة والمتطوعين . وأدنى ما يدل عليه هذا النص أن قوة تلك الخيّالة الضخمة كانت كافية — بلا ريب — لتشكيل جيش ثابت مستعد لحماية دولة الإسلام .

وإذا تذكرنا أن عمر خشي على القوم الترف من شدة اشتغالهم

---

١ تاريخ الطبري ٤/١٩٦ .

بالزراعة ، حتى عاقب المشتغلين بها ليصرف وجوههم إلى القتال [١] ، وأنه عاقب المتخلف عن الحرب بنزع عمامته ، وتشهير أمره بين الناس [٢] ، وأنه دوّن الدواوين لكفالة أرزاق الجنود ، وسعنا أن نستنتج من ذلك كله أنّ جيشاً «رسمياً» ثابتاً ظهر إلى الوجود في عهد الفاروق .

ومظاهر التنظيم التي أضفاها عمر على الجيش كثيرة ، أخذ أصولَ طائفةٍ منها عن رسول الله ، مدخلاً عليها بعض التعديلات ، واقتبس طائفة أخرى من الفرس والبيزنطيين ، ملائماً بها حاجات المسلمين . ولعلنا لا نخطئ إن رددْنا رُتبتَي النقيب والعريف إلى العصر النبوي ، فإن رسول الله نفسه هو الذي اختار ليلة « العقبة الثانية » اثني عشر « نقيباً » ممن وفد إلى مكّة من أهل المدينة ، وجعلهم كفلاء على الناس ، مشرفين على « العرفاء » ، وهو الذي قسم أصحابه عِرافات ، وجعل على كل عشرة منهم عريفاً [٣] . ويبدو أن عمر عوّل على هذا النظام النبوي في « العِرافات » صدراً من خلافته ، كما عوّل على ذلك قبله أبو بكر ، إذ كتب إلى سعد بن أبي وقاص قبيل وقعة القادسية يقول . « إذا جاءك كتابي هذا فعشّر الناس ، وعرّفْ عليهم ، وأمّرْ على أجنادهم وعبّيهمْ ، ومُرْ رؤساء القوم فليشهدوا ، وقدّرْهم وهم شُهود ، واجعل على الرايات رجالاً من أهل السابقة » [٤] .

---

١ قارن بأشهر مشاهير الإسلام (لرفيق العظم) ٣١٦ .

٢ الكامل ٤/١٥٨ .

٣ تاريخ الطبري ٤/٨٧ – ٨٨ . وقد ذكر الطبري هذا خلال حديثه عن القادسية، موضحاً أن سعد بن أبي وقاص « عرف العرفاء ، فجعل على كل عشرة عريفاً ، كما كانت العرافات أزمان النبي صلى الله عليه وسلم » .

٤ تاريخ الطبري ٢/١٨٨ .

والعِرافة في كتاب عمر هذا تناولت الناس ، فكأنهم المدنيون ، على حين تناول التأميرُ والتعبئة الأجنادَ ، وهم العسكريون ، وفي ذلك مَقْنع لنا للتمييز بين مَظْهَرَي التنظيم على عهد النبي وأبي بكر أولاً ، ثم على عهد عمر ثانياً ، فلا فصل في العهد الأول بين المدنيين والعسكريين ، ما دام الجيش لم يأخذ خلاله شكله « الرسمي الإلزامي » ، أما العهد الثاني فيفصل بوضوح بين أولئك وهؤلاء ، بعد أن راودت عمرَ فكرةُ تنظيم الجيش ، وأنشأ يدخل عليه كثيراً من الإصلاح .

ومن ذلك أن العريف في المدنيين بات – على عهد عمر – ينوب عن قبيلته ، على حين كان في الجند ينوب عن عشرة من الأجناد ، ثم جُمع عدد من العيرافات في « سُبُع » وجُعِل عليه « أمير الأسباع » الذي يأخذ العطايا ، ويدفعها إلى العرفاء والنقباء ليدفعوها بدورهم إلى أصحاب الحقوق [1] .

ولو ذهبنا نستقي أهمّ الرتب الباقية من كتب التاريخ الموثوقة لوجدنا أن الجيش عرَفَ على عهد عمر رتبة « الخليفة » على خمسين جندياً ، و « القائد » على مئة ، و « أمير الكُرْدوس » على ألف ، و « أمير الجيش » على عشرة آلاف أو تزيد [2] .

وكان عمر يشرف بنفسه على تدريب الجند ، ولا سيما الفرسان ، في « الحِمىّ » القريب من المدينة ، فيشهد – إن صح التعبير – عرضاً عسكرياً أو مناورات حربية ، وكان يصحب معه في تلك التمرينات اليومية « نُعّات الخيل » الخبراء بعتاقها وهجانها ، والعارفين بأدوائها وأمراضها ، ليشرفوا على بيطرتها . وقد عيّن على خيل الجيش بالكوفة

---

١ نفسه ٤/١٩٤ .

٢ قارن تاريخ ابن خلدون ٣/٢٩٩ بالكامل في التاريخ ٢/٢٠٠ .

سلمان بن ربيعة الباهلي ، فسمّاه الناس «سلمان الخيل» لحذقه أمرها وخبرته بها [1] .

ولم ينَلْ النظمَ العسكرية تعديلاتٌ كثيرة في الدولة الأموية والدولة العباسية ، وإنما تنوعت العطايا ، وكثرت الرواتب ، وتجدّد السلاح ، واستقلَّ كل عصر بضرب معيّن من خطط الحرب ، وعمليات الحصار ، فإلى الفاروق عمر يرتدّ الفضل في إنشاء الجيش الإسلامي وتنظيمه للدفاع عن دين الله الحنيف .

شروط الجندي والقائد

كان الرسول عليه السلام ينظر في الجنود قبل المعركة ، فمن رأى لياقته للقتال أجازه ، ومن وجده غير لائق ردّه [2] ، ولم يكن يشترط سناً معيّنة للانخراط في سلك الجنود . وفي عهد عمر دُوّن في الديوان المسلمُ العاقل البالغ السليم من الأمراض ، الذي يقدم في القتال غير هيّاب [3] . ثم درج كل من بني أمية وبني العباس على هذه الشروط لقبول المجندين ، مضيفين في الغالب شرط السنّ الذي حدّدوه بخمسة عشر عاماً ، لما استنتجه الفقهاء من روايات الصحابة الذين قبِلَ الرسول منهم بعضاً وردّ بعضاً : فابن عمر يقول : « ردّني الرسول صلى الله عليه وسلم يوم أحُد وأنا ابن أربع عشرة سنة ، ثم أجازني يوم الخندق وأنا ابن خمس عشرة سنة » [4] . وقد أجاز الرسول يوم أحد سمرة

---

1 عيون الأخبار (لابن قتيبة) ١/١٥٥ . وقارن بالطبري ٤/١٨٢ .

2 الكامل ٢/٦٢ .

3 تاريخ التمدن الإسلامي .

4 التراتيب الإدارية (للإدريسي) ١/٣٥٧ (طبعة فارس) .

ابن جندب ورافع بن خديج في الرماة وسنها يومئذ خمسة عشر عاماً »[1].

وإذْ كان القرآن يُشيد بالذين أنفقوا أموالهم وقاتلوا في سبيل الله قبل الفتح ، ويفضلهم على الذين أنفقوا من بعدُ وقاتلوا[2] ، جعل الرسول مقياسه في الموازنة بين قواده وأمراء جيشه السابقةَ إلى الإسلام ، حتى كان أكثر أمراء النبي على سراياه من المهاجرين السابقين . وحذا الراشدون حذوه في تعيين القادة مشترطين ما اشترطه من بصر بالحرب وخبرة بأساليب القتال .

وكان الرسول إذا اختار قائداً دعاه إليه فعقد له لواء على رمح طويل ينشره أثناء مسيرته إلى المعركة[3] ، وغالباً ما كان القائد يستلم اللواء من يد الرسول ثم يركّزه في المسجد النبوي ، لينضوي حوله الراغبون في الجهاد . وقد عدّ الخلفاء الراشدون عقدَ اللواء للقائد بمثابة تعيينه لإمرة كتيبة معينة من الجنود ، وعلى ذلك مضت سنة الأمويين ، إلى أن كان عهد العباسيين الذين أمسوا يرسلون إلى القواد اللواء حيث يكونون ، ومع اللواء خلعة يلبسونها بمناسبة تعيينهم ، وقد يبعثون إليهم أوامرهم بالبريد[4] .

رواتب القادة والجنود

وقد أثرى القادة والجنود على عهد عمر ، لما نالهم من خيرات الفتوح

---

١ تاريخ ابن خلدون ٢/٢٠٤ ، ٢١١ .

٢ في سورة الحديد ، الآية العاشرة : « لا يستوي منكم من أنفق من قبل الفتح وقاتل ، أولئك أعظم درجة من الذين أنفقوا من بعد وقاتلوا ، وكلا وعد الله الحسنى » .

٣ الكامل ٥/١٤٤ .

٤ انظر على سبيل المثال كيف أرسل إبراهيم الإمام لأبي مسلم الخراساني كتاباً به خلعة التولية لقيادة الدعوة إليه سراً ، ثم كيف عقد له اللواء لما أظهر دعوته (الكامل ٥/١٤٤) .

وكنوزها ، وما خصهم به أمير المؤمنين من العطايا والأرزاق . كان عمر يقول : « لقد هممت أن أجعل العطاء أربعة آلاف : ألفاً يجعلها الرجل في أهله ، وألفاً يزوّدها معه ، وألفاً يتجهز بها ، وألفاً يترفق بها » ولكنه مات قبل أن يفعل[١] . بيد أن الصورة « الرسمية » للأرزاق على عهده – كما سجلت في الديوان – يمكن أن ترسم على الوجه الآتي :

١ً – لكل من أهل بدر ٥٠٠٠ درهم سنوياً .
٢ً – لمن جاء بعد بدر إلى الحديبية ٤٠٠٠ درهم .
٣ً – لمن بعدها حتى انتهت حروب الردة ٣٠٠٠ درهم .
٤ً – لأهل الشام وأهل القادسية ٢٠٠٠ درهم .
٥ً – للذين جاؤوا بعد القادسية واليرموك ١٠٠٠ درهم .
٦ً – للروادف الذين لم يشهدوا بأنفسهم تينك المعركتين من ٢٠٠ إلى ٥٠٠ درهم[٢] .

ولا ندرك مدى ارتفاع تلك الرواتب والأرزاق إلا إذا عرفنا أن أمير المؤمنين عمر تقاضى – كأبي بكر – ٦٠٠٠ درهم راتباً للخلافة ، وعرض عليه بعض الصحابة أن يزيدوا في راتبه ، فرفض تلك الزيادة غاضباً[٣] .

وفي عهد عثمان فُتحت إيران وأذربيجان وأجزاء من أرمينية ، وأثرت الدولة ثراء عظيماً ، فارتفع راتب الجندي مئة درهم عما كان عليه[٤] ،

---

١ تاريخ الطبري ٤/١٦٣ .
٢ انظر مقدمة ابن خلدون ٢٠٣ – ٢٠٤ .
٣ تاريخ الطبري ٤/١٦٤ .
٤ نفسه ٥/٤٥ .

وبلغت أموال بعض القواد أرقاماً خيالية لا تصدق ، وحسبك أن الزبير ابن العوام كان له في المدينة أرض تسمى « الغابة » بيعت بعد وفاته بمبلغ ألف ألف ألف (بتكرار الألف ثلاث مرات) وست مئة ألف درهم ، وكان له بها أحد عشر قصراً [١] .

وقد مضى عليّ في رواتب الجند على سنة عمر ، وإن كان امتلاء عهده بالفتن الداخلية لا يأذن لنا بإعطاء صورة دقيقة عما كانت عليه الحال في توزيع الأعطيات . واعترى الرواتبَ في عهد الأمويين زيادة تارةً ونقص تارة أخرى تبعاً للفتن الداخلية والظروف السياسية ، وكانت إلى الزيادة أقرب منها إلى النقصان ، لأن الدولة رأت لزاماً عليها ، تألّفاً للجنود ، أن تستجيب لمطامعهم ورغباتهم الملحة في زيادة العطاء ، بل كان في الناس من يفرح بموت الخلفاء ، فما مات خليفة أموي وتلاه آخر إلا ازدادت أرزاق الناس عشرة دراهم ، حتى كانوا يقولون كلما مات واحد من هؤلاء : « عَيْرٌ بِعَيْرٍ وزيادة بعشرة » [٢] .

وفي العصر العباسي ، ولا سيما أواخره ، كثرت الجيوش وتضخمت أعدادها ، فلم تعد الحاجة ماسّة إلى إغراء الناس بالتجنيد ، وتضاءلت — من أجل ذلك — رواتب الأجناد ، إلا أن يكونوا مرابطين على الثغور ، فيبذل لهم حينئذ ضعف الرواتب الأخرى تعويضاً لهم عن مشقات الاغتراب [٣] .

---

١ إرشاد الساري ، شرح البخاري (للقسطلاني) ٥/٢١١ .

٢ القاموس المحيط ، مادة (العير) وهو الحمار .

٣ انظر أمثلة على ذلك في الكامل ٦/١٦٢ وتاريخ أبي الفدا ٢/٣ (الطبعة الأولى) .

بدال الجنود ضرب من التسريح بعد الخدمة

ولا ريب أن المرابطة على الثغور كانت تجشم القادة والجنود مشاقّ مضنية ، لأن عمر بن الخطاب – على رغبته الشديدة في صرف الناس إلى الجهاد – أخذ عهداً على نفسه « ألا يجمّر الناس في ثغورهم » ، ولا يطيل مدة غيبتهم ، رحمةً بهم وبنسائهم وأهليهم ، وتحقيقاً للعدالة بينهم ، فما كان الجندي في عهده يمكث في الجهاد أكثر من أربعة أشهر ، فيستقدمه ويرسل مكانه آخر . وربما حذا عمر في كراهيته « تجمير » المرابطين حذو أبي بكر فيما استنّه من نظام « البدال » ، وهو النظام الذي طبّقه خليفة الرسول يوم سرّح جنود اليمن واستبدل غيرهم بهم ، بعد أن عرف ما لقيه هؤلاء من المتاعب والمشاق [1] .

وربما كان البدال هو النظام الوحيد الذي زاوله المسلمون في التسريح من الخدمة ، وهو – على النحو الذي أوضحناه – تسريح موقّت تستبدل به الطائفة المسرّحة بالتي أضناها القتال . أما التسريح النهائي الذي يشبه التقاعد والإحالة على المعاش فلا تدل النصوص التاريخية على معرفة المسلمين به ومزاولتهم إياه .

الفدائيون

كان في الجيش الإسلامي في جميع أطواره نفر من الفدائيين ، ولعلّ أولهم في الإسلام أنس بن النضر الذي فدى بنفسه رسول الله يوم أحُد ، وظلّ يقاتل حتى قُتل : وذلك أن كثيراً من الصحابة في هذا

---

1 الكامل ٢/١٩٦ . ولذلك سمى الناس جيش عكرمة لما عاد من اليمن إلى المدينة « جيش البدال » .

اليوم المشهود ظنوا أن رسول الله قد قُتل ، فكفّوا عن القتال ، فلما مرّ بهم أنس بن النضر قال لهم متعجباً : « فما تصنعون بالحياة بعده ؟ قوموا فموتوا على ما مات عليه » ، ثم اندفع أمامهم يقاتل حتى قُتل ، ووجدوا فيه سبعين ضربة وطعنة ، وما عرفته أخته إلا بحسن بنانه [1].

وفي معركة صفّين كان الفدائي عبيد الله بن عمر يتقدم كتائب إخوانه الفدائيين ، وهم أربعة آلاف رجل قد تعمّموا بالحرير الأخضر ، واندفعوا يقاتلون وكأنهم يطلبون الموت طلباً [2] . وإنما يغضّ من فدائية أولئك الأبطال أنهم ضحوا بأنفسهم في حرب داخلية ما كان لأحد منهم أن يخوض غمارها ويريق دماء المسلمين !

وإن هذا المعنى نفسه ليغضّ من فدائية الخوارج ولو لم يعرف الناس لهم مثيلاً في البطولة والفداء ! وحسبك أن تتمثل أحد خصومهم يتحداهم قائلاً : « من يبايعني على الموت ؟ » فيبايعه منهم أربعون رجلاً يبرزون إليه ويقاتلونه حتى يُقْتَل معظمهم ويسقط الآخرون منهم جرحى [3] .

ولقد رووا أن رجلاً من الفدائيين في عهد القائد مسلمة بن عبدالملك بات يحرس نقباً أحدثه المسلمون في سور للعدوّ ، فما أصبح الناس إلا وقد أتمّ الفدائي نَقْب ذلك السور حتى تمكن الجيش الإسلامي من النفوذ منه ، ولما تمّ للمسلمين النصر نادى القائد على صاحب هذا العمل العظيم ، فلم يخرج إليه أحد ، ثم جاءه ذلك الفدائي ذات ليلة وقال له : « أنا أعرف صاحب النقب ، وهو يشترط عليكم ألا تذكروا اسمه في

---

١ الكامل ٢/٦٤ .
٢ مروج الذهب ٢/٣٩٠ .
٣ المبرد في كتابه (الكامل) ٢/٢٤٣ .

صحيفة إلى الخليفة ولا إلى سواه ، وألا تسألوه عن اسم أبيه ، أو اسم قبيلته ، وألا تأمروا له بمكافأة ! » فلما أجابه الأمير إلى شروطه قال له : « أنا صاحب النقب » ، ثم انصرف . فكان الأمير بعد ذلك يدعو عقب صلاته : « اللهم اجعلني مع صاحب النقب » !

وكانت لدى المسلمين – حتى في القرن الهجري الأول – فِرَق معدّة لعبور الأنهار ، وأخرى لاقتحام الخنادق ، وثالثة لخوض البرك والمستنقعات [1] ، لأن الروح المعنوية كانت تملأ صدور القوم ، وتؤكد لهم أن الله لن يجعل للكافرين على المؤمنين سبيلاً !

أسلحة الدفاع

عرف المسلمون في حروبهم الأولى الدرع والمِجَنّ والدَّرَقة أسلحةً للدفاع ، واستخدموا الحسك الشائك ، وحفروا الخنادق ، وبنوا الحصون والأسوار . وعُنوا كثيراً بهذه الوسائل الدفاعية ، لأن دينهم حرّم عليهم الاعتداء على الآمنين ، وأباح لهم ردّ كيد المعتدين .

الدرع

والدرع قميص منسوج من حِلَق حديدية رفيعة ، ويسمونها « سابغة » إذا غطت البدن كله بأكمامها الطويلة ، وحاشيتها التي تصل إلى نصف الساق . وفيها المِغْفَر الذي يغطي الوجه ، والبيضة التي تغطي الرأس

[1] قارن بالفن الحربي في صدر الإسلام (للأستاذ عبد الرؤوف عون) ٢٣١ .

والقفا . أما إذا كانت قصيرة بلا أكمام ، ولا تبلغ أسفل الركبة ، فهي الدرع «البتراء» . وقد تتصل الدرع بمسامير تسمى «الفلائل» فيقال لها : «موضونة» ، وقد تنسج حلقة داخل حلقة فتدعى «مفردة» ، بينما تدعى التي تنسج حلقتين داخل حلقتين «مضاعفة»[1] .

وكان الشجعان من فرسان المسلمين يتخففون من لبس الدروع اعتداداً ببطولتهم ، واستهانة بالموت ، فمنهم من يكتفي كعليّ كرم الله وجهه بدرع لا ظهر لها ، ويقول : «إذا استمكن عدوي من ظهري ، فلا يُبْقي»[2] ، ومنهم من ينزع الدرع كضرار بن الأزور ويقتحم المعركة حاسراً غير هياب[3] .

على أن المسلمين كانوا يقدّمون الدارعين في الصفوف الأمامية ، ويؤخرون الحاسرين ، ويبذلون للحصول على الدروع كثيراً من العوض والمال ، وقد استعار الرسول ﷺ يوم حُنَيْن مئة درع من صفوان ابن أمية بعوضٍ غير قليل من السلاح ، تحصيناً لأصحابه وتكثيراً للدارعين منهم[4] .

المجنّ والترس

واستخدم المسلمون كغيرهم المِجَنّ ليقيهم أذى العدو ، وكانوا يسمونه التّرْس والدّرَقة والحَجَفة ، ويصنعونه من الخشب ويقدّون

١ المخصص لابن سيده ٦/٧٠ .
٢ عيون الأخبار ١/١٣١ . ويقال للدرع حينئذ : «الجوشن» .
٣ فتوح الشام (للواقدي) ١/٣٢. وقد سمي الروم ضراراً : «الرجل العاري» من كثرة مبارزته لفرسانهم غير متدرع بشيء.
٤ سيرة ابن هشام ٤/٨٣ .

على مقداره جلدة يلصقونها به [١] ، ويكثرون من ترصيعه بالمسامير ، وهو لديهم على أشكال كثيرة ، فمنه المحدّب المنحني الأطراف ، ومنه المخصّر المستطيل ، وعلى أحجام وأوزان مختلفة ، فهو صغير أو كبير، وخفيف أو ثقيل [٢] .

الحسك الشائك

ومن وسائل الدفاع التي أتقنها المسلمون : الحَسَك الشائك ، وكانوا أول أمرهم يصنعونه من حسك السعدان ، وهو شوك صلب ذو ثلاث شُعَب ، تنثر منه شعبتان في الأرض ، وتبقى الثالثة بارزة لتعطب بها حوافر الخيل وأقدام العدو المغير [٣] . ويبدو أنهم صنعوه فيما بعد من أصابع حديدية مدبّبة ، ذوات شعب ثلاث ، وبثّوه في بعض حروبهم حول الخنادق ، ليمنعوا تقدم الخيل والرجال [٤] .

حفر الخنادق

ولم يعرف العرب قبل رسول الله حفر الخنادق وسيلة للدفاع ، والرسول نفسه في غزوة الأحزاب ـ المسماة أيضاً يوم الخندق ـ لم يخترع فكرة الخندق اختراعاً ، وإنما عمل يومذاك بإشارة سلمان الفارسي الذي ذكر له أن من وسائل الدفاع في بلاده حفر الخنادق . وما من ريب في

---

١ قارن المخصص ٦/٧٥ بإرشاد الساري (للقسطلاني) ٥/١٠٥ .
٢ قارن بدائرة معارف البستاني ١٠/٥٢٢ .
٣ القاموس المحيط ، مادة (حسك) باب الكاف فصل الحاء .
٤ وذلك ما صنعه الرسول في حصار الطائف : انظر طبقات ابن سعد ٢/ق١ ص ١١٤ .

أن لفظ «الخندق» فارسي معرّب ينم عن أصله ، فاسمه بالفارسية «كنده» ومعناه «محفور»[1] .

ولقد جعل الرسول في ذلك اليوم جبل سَلْع وراء ظهره ، وشارك أصحابه في حفر الخندق ممتداً من الحَرّة الشرقية إلى الحَرّة الغربية ، وخصّص لكل عشرة من أصحابه أربعين ذراعاً ، على كل رجل منهم أن يحفر أربعة أذرع ، وكان عدد أصحابه يومذاك ثلاثة آلاف[2] ، فلك إن شئت أن تقدّر طول ذلك الخندق باثني عشر ألف ذراع ، حفرها القوم في عشرين يوماً !

وكلما تقدّم الزمان بالمسلمين أدخلوا على الخنادق الإصلاحات والتحسينات ، فعرفوا الخنادق المائية يتحصنون بها على الطريقة الرومية ، وكثيراً ما ضربوا خندقاً حول خندق العدو ، ليجبروه على التسليم[3] ، بل أمسوا يحفرون الخنادق الدائمة تحيط بما يبنون من المدن والثغور[4] .

وكان قادتهم آية في الذكاء والدهاء : إذا أرادوا أن يقتحموا خنادق العدو طمّوها في أضيق موضع منها بالبرادع والرحال ، وجلود الإبل ملأى بالرمال ، ثم عبروها آمنين مطمئنين[5] !

---

١ انظر المعرب (للجواليقي) ٩٦ .

٢ تاريخ الطبري ٣/٤٥ .

٣ نفسه ٣/١٨٨ .

٤ انظر مثلاما صنعه الحجاج لما فرغ من بناء مدينة واسط . وقارن بالكامل ٤/١٦٨ .

٥ قارن تاريخ الطبري ٤/٢٠ بالكامل ٥/٦٠ .

وقد تعلم بعض العرب من اليهود بناء الحصون والآطام [1] ، فكان لبني حارثة حصون ينزلون فيها المستضعفين من النساء والولدان والشيوخ ، وكان لبعض الأفراد أحياناً حصن أو أكثر كما يروون عن حسان بن ثابت شاعر الرسول . غير أن ما عُرف من الحصون في حياة النبي عليه السلام كان أولياً بدائياً ، وإنما بدأ المسلمون يتفننون في بناء الأبراج والأسوار والحصون منذ أوائل العصر العباسي ، تحصيناً لمدنهم الكبرى المتاخمة للأعداء : فها هوذا المنصور لما بنى بغداد «جعلها مستديرة ، وجعل لها سورين ، أحدهما من داخل وهو سور المدينة وارتفاعه ٣٥ ذراعاً ، وعليه أبراج كثيرة ارتفاع الواحد منها خمسة أذرع ، وله شرف يحيط به ، وعرضه من أسفل نحو ٢٠ ذراعاً ، ثم يليه سور خارجي يفصل بينهما أرض عرضها ستون ذراعاً ، وأغلب الظن أن ترك هذه المساحة الواسعة بين السورَيْن ، كان لاستغلالها في زراعة الخُضَر التي يحتاج إليها المحاصَرون أثناء الحصار» [2] .

أسلحة القتال

استخدم المسلمون كثيراً من أسلحة القتال ، واشتهروا ببعضها كالسيوف والرماح ، وأخذوا عن الأمم الأخرى العناية بالقسيّ والسهام ،

---

١ راجع من كتابنا هذا صفحة ٣٤٠ حيث ذكرنا فتح الرسول حصون خيبر السبعة . وأكبر الظن أن اليهود أخذوا بناء الحصون عن الرومان .

٢ الفن الحربي في صدر الإسلام ١٩٨ . وتجد في الصفحة ١٩٩ من هذا المرجع صورة لبغداد المستديرة نقلها المؤلف الأستاذ عبد الرؤوف عون عن الجغرافي الكبير «لاسترانج» .

وبرعوا – في عمليات الحصار – بضرب الحصون بالمجانيق ، ولم يطل بهم الزمان حتى استعملوا الدبابات والضُّبُور ورؤوس الكباش .

السيف

ولا ريب أن السيف أكثر الأسلحة العربية شيوعاً ، وأعظمها شأناً ، ومن الاستطراد الذي لا مسوّغ له أن نسهب الحديث عنه هنا ، لأن كلام العرب فيه طويل ، وما وصفوه من أجزائه وطريقة استعماله بات أمراً مشهوراً . وحسبنا قول الرسول العربي فيه : « الجنة تحت ظلال السيوف »[1] .

الرمح

أما الرمح فقد اتخذه العرب من فروع النَّبْع والشَّوْحَط وبعض الأشجار الصلبة الأخرى ، وعني المسلمون باستعماله كثيراً ، وكان مما زاد رغبتهم في العناية به تشجيع الرسول ﷺ على اقتنائه واستعماله ، في مثل قوله : « جُعل رزقي تحت ظل رمحي » ، وقوله لما رأى القوس : « بهذه وبرماح القنا تفتحون البلاد »[2] .

وللرمح أحجام مختلفة ، فمنه القصير دون أربعة أذرع ، وهو حينئذ أشبه شيء بالعصا ، ويسمونه النَّيْزَك والحَرْبة والعَنَزَة والمِزْراق، وهي أسماء متعددة لمسمى واحد . ومنه الطويل الذي يترجح بين أربعة أذرع وعشرة ، وله حينئذ طبقات : منها المربوع ، ومنها المخموس ،

١ انظر شرح العيني على البخاري ١٤/١٩٢ ومجمع الزوائد ٦/٤٩ .
٢ نهاية الأرب (للنويري) ٦/٢١٤ . وقارن بصحيح البخاري ٥/١٠٠ .

ومنها التام . فإذا أفرط طوله وزاد على عشرة أذرع سموه « الخَطِل » لاضطرابه في يد صاحبه[1] .

وكان المسلمون يؤثرون القناة الصماء على الجوفاء ، ويدهنونها بالزيت لتظل لَدِنة مَرِنة ، وكانوا إذا هاجموا الأسوار والحصون يستخدمون قناة طويلة في رأسها حَرْبة ، أو حَرْبتان مستقيمتان وحَرْبة عوجاء ، لينقبوا بها الجُدْران[2] .

ومضى المسلمون الأولون يتمرنون على المبارزة بالرماح ، بتسديد طعناتهم إلى حلقة من الحديد كانوا يسمونها « الوَتْرة » ، أو بِطِراد الوحوش وطِعانها ، وظلّ من أتى بعدهم يعنى بأساليب الطعان مثل عنايتهم أو أشد ، حتى إذا كان العصر العباسي أمسوا يميّزون بين الطريقة الحجازية والطريقة الفارسية والطريقة الرومانية ، ويتفننون في إبراز مواهبهم في الاستعراضات العامة ، أو في البلاطات بين أيدي الملوك والخلفاء[3] .

القوس والنشاب

ربما كان من الغلو بمكان أن نشيد باستخدام المسلمين للقوس إشادتنا باستخدامهم السيف ، فمما لا ريب فيه أن الفرس كانوا أمهر منهم في الرماية ، حتى بلغ من مهارتهم « أن أحدهم كانت ترفع له الكرة فيرميها ويشكّها بالنشّاب »[4] ، ولعل شعور النبي الكريم بتفوّق الفرس

---

١ قارن بالبيان والتبيين ٣/١٩ .

٢ دائرة معارف البستاني ١٦/٦٩٩ .

٣ الفن الحربي في صدر الإسلام ١٤٧ – ١٤٨ .

٤ الطبري ٤/١٤٠ .

على العرب قد حمله على استثارة قومه إلى العناية بالرماية ، فهو لا يرى ضيْراً في المقارنة بين العجم وبينهم حين يقول : « هم أقوى منكم رَمية »[1] ، وهو لا يجد بأساً في تقديم الرماية حتى على ركوب الخيل في قوله : « إن الله ليُدْخِلُ بالسهم الواحد ثلاثةً نفرٍ الجنةَ : صانعه المحتسب في عمله الخير ، والرامي به ، والمُمِدَّ به . فارمُوا واركبوا ، وأنْ ترموا أحبّ إليّ من أن تركبوا »[2] .

ولما تلا الرسول ﷺ على المنبر قوله تعالى : « وأعدوا لهم ما استطعتم من قوّة »[3] ، فسّر « القوّة » بالرمي ، قائلاً ثلاث مرات : « ألا إن القوة الرمي »[4] . ولخص عليه السلام وجهة نظره في أهمية القوس حين قال : « ما سبقها سلاح إلى خير قط ! »[5] . وقد آتت هذه الكلمات النبوية أكُلها ، فطفق المسلمون يُعْنَوْن بما لم يَبْرَعوا فيه قبلُ ، حتى أضحوا بعد جيل واحد أمهر الشعوب في الرماية بالقسيّ والبهام .

والقوس في الأصل عود من شجر جبلي صلب ، يحنى طرفه بقوة ، ويشدّ فيها وتر من الجلد أو العَصَب الذي يكون في عنق البعير ، ولا بُدّ لها من سهام يحتفظ بها الجندي في كنانته الجلدية ليرمي بها عن قوسه حين يريد . وقد تطورت صناعة القسي والسهام تطوراً كبيراً ، فبعد أن كانت القوس متصلة الأجزاء فصلوا بعض أجزائها عن بعض

١ التراتيب الإدارية ١/٣٧٨ .

٢ الفروسية (لابن قيم الجوزية) ١٥ - ١٦ (طبعة دار الكتب) .

٣ الأنفال ٦٠ .

٤ الفروسية ١٠ .

٥ نفسه ١٥ .

ثم ركّبوها وألصقوها بالغراء ، وجعلوا لها مَقْبِضاً وسِيَتَيْن [1] ، وبعد أن كان السهم مجرد عود رفيع من شجر صلب في رأسه نصل من حديد مدبّب ، سقَوْا نصله بالسمّ على طريقة الروم ، فأمسى سلاحاً فتّاكاً رهيباً [2] .

ومن طرائف القسيّ : قوس تطلق بالرِّجْل مع اليد ، يتمطى فيها الرامي ، فيصدّ برجليه وينزع بيديه [3] . ومن طرائف السهام : سهمٌ يستعمل أداةً للتخاطب ، يكتب عليه راميه ما شاء ، ثم يرميه إلى من شاء ، فيلقي به الذعر في قلوب الأعداء ، ويحملهم على الاستسلام [4] .

المنجنيق

كاد المؤرخون يجمعون على أن الرسول ﷺ هو أول من رمى في الإسلام بالمنجنيق [5] . وذكر بعضهم أنه عليه السلام نصب المنجنيق في خيبر ليلقي الذعر في قلوب اليهود [6] ، ولعله لم يستعمله يومذاك مكتفياً بتهديد القوم وإنذارهم [7] ، وأكد بعضهم الآخر أنه حاصر أهل الطائف ورماهم بالمنجنيق [8] .

---

١ السيتان : مثنى سية ، وهي ما انعطف من طرفي القوس وركب فيه الوتر . أما المقبض فهو موضع اليد اليسرى منه في وسطه . وانظر نهاية الأرب ٦/٢٢٨ .

٢ الفن الحربي في صدر الإسلام ١٤١ .

٣ الفروسية ١٠٧ .

٤ انظر مثالا على ذلك في تاريخ الطبري ٤/٢١٦ .

٥ قارن سيرة ابن هشام ٤/١٢٦ بتاريخ الطبري ٣/١٣٣ والكامل ٢/١١١ .

٦ السيرة الحلبية ٣/٤٨ .

٧ تاريخ ابن خلدون ٢/٢٤١ . ومعنى الإنذار يتبين من قول ابن خلدون « هم رسول الله بنصب المنجنيق » .

٨ انظر مثلا تاريخ الطبري ٣/١٣٣ .

ولقد كان شرقي جبل السواد من أرض البلقاء مدينة عظيمة يقال لها جَرَش ، اشتهر سكانها بصناعة المجانيق وما يشبهها من الدباب والضبّور. ويروى أن نفراً من بني ثقيف كانوا يختلفون إلى «جرش» هذه ليتعلموا صناعة تلك المجانيق [1] ، ويروى أيضاً أن غَيْلان بن سلمة وعروة ابن مسعود لم يشهدا غزوة حُنَيْن ولا حصار الطائف ، لأنهما كانا في تلك المدينة يتعلمان صنع تلك الآلات الحربية الثقيلة [2] . فلا مسوّغ للظن بأن المسلمين لم يستخدموا المجانيق إلا في أواسط القرن الأول الهجري ، كما خيل إلى بعض الباحثين [3] .

ويرى الأستاذ عبد الرؤوف عون [4] أن المنجنيق كان أول الأمر «على شكل قاعدة من الخشب السميك ، مربعة أو مستطيلة ، يرتفع في وسطها عمود خشبي قوي ، ثم يُركّب في أعلاه ذراع المنجنيق قابلاً للحركة كذراع الشادوف [5] ، بحيث يكون ربعه تقريباً ناحية السفل ، يتدلى منه صندوق خشبي ، مملوء بالرصاص والحجارة والحديد أو نحوها ، ويختلف حجمه باختلاف المنجنيق ، وتكون ثلاثة أرباع الذراع من ناحية العلو ، تتدلى من نهايتها شبكة مصنوعة من حبال قوية ، يوضع فيها الحجر المراد قذفه ، وعند القذف به يُجذَب أعلى الذراع إلى الأرض بقوة الرجال ، فيرتفع الثقل المقابل من الحجارة والرصاص والحديد ، الذي بالصندوق ، ثم تُترك الذراع فجاءةً فيهوي الثقل ،

---

١ تاريخ ابن خلدون ٢/٢٤١ .

٢ تاريخ الطبري ٣/١٣٢ .

٣ تاريخ التمدن الإسلامي ١/١٥٩ .

٤ الفن الحربي ١٥٨ – ١٥٩ .

٥ الشادوف : آلة يسقي بها الفلاحون زرعهم .

ويرتفع أعلى الذراع بالشبكة قاذفاً ما فيها من الحجارة إلى الهدف المعيّن » .

وما زال المسلمون بالمنجنيق يدخلون عليه التحسينات ، حتى صار أحد الأسلحة الثقيلة التي لا يستغني عنها قوادهم ولا سيما في حصار المدن وفتح الأسوار ، وأمسى في العصر الأموي يجرّ بقوة الرجال على الزحّافات ، ثم ترمى به الكتل الصخرية ، والأخشاب المشتعلة، ويروى أن مروان بن محمد نصب على سعيد بن هشام وأنصاره بحمص نيّفاً وثمانين منجنيقاً ، ظلّ يرهبهم بها طوال عشرة أشهر [1] ، وصار هذا السلاح الرهيب في العصر العباسي مدمراً لا يبقي ولا يذر ، مُذْ قذفوا منه قذائف النفط ، واستخدموا فيه نار الإغريق [2] !

الدبابة والضبر

واستخدم المسلمون في حروبهم « الضَّبْر » التي تُتمّ عمل المنجنيق في حصار الأسوار والحصون . والضبر جلد يغشى خشباً فيه رجال ، تقرّب إلى الحصون للقتال ، والجمع ضبور [3] . وقد سمّوها « الدبابة » لأنها تدب دبيباً حتى تصل إلى الحصون . وقد تعلم المسلمون صناعتها منذ القرن الأول الهجري ، ولم تكن حينئذ ضخمة الحجم ، ولا كثيرة العجلات ، ثم وسّعوها حتى باتت تتسع لعشرة جنود ، وأمست تجرّ على ثماني عجلات [4] ، وصارت تشبه هودجاً مصنوعاً من كتل خشبية

---

١ الكامل ٥/١٣٤ .

٢ الفن الحربي ١٦٧ .

٣ القاموس المحيط ، باب الراء فصل الضاد (مادة ضبر) .

٤ تاريخ التمدن الإسلامي ١/١٧٩ .

صلبة ، على هيئة برج مربع ، له سقف من ذلك الخشب ، ولا أرض له ، وبين كتل البرج مسافات قليلة يستطيع الرجال العمل من خلالها [١] ، وبداخلها سلالم مستعرضة تنتهي إلى شرفات فيها تقابل شرفات الحصن ، فيصعد الرجال في أعلاها ، وينتقلون منها إلى شرفات السور ، ثم يطردون منه رماة الأعداء [٢] .

رأس الكبش وسلم الحصار

وعرف المسلمون في عمليات الحصار سلاحاً حديدياً ثقيلاً سموه رأس الكبش ، لأن له حقاً صورة الكبش بقرونه وجبهته ، ويركّب هذا الرأس الحديدي داخل برج خشبي ، ثم يتدلى من سطح البرج ، محمولاً بسلاسل تربطه من موضعين ، وبه يصدمون الأسوار ، ويعملون على نقبها وهدمها ، مستعينين على ذلك بسلالم الحصار ، كما صنع خالد بن الوليد يوم فتح أسوار دمشق والناس حوله يكبّرون [٣] .

الخيل والجمال

رغّب الرسول المسلمين كثيراً في اقتناء الخيل والعناية بها في مثل قوله : « الخيل معقود في نواصيها الخير إلى يوم القيامة » [٤] ، وكان قواد المعارك ينظرون في الجنود ، فمن وجدوا في فرسه هزالاً ، أو

---

١ الفن الحربي ١٦٨ .
٢ تاريخ التمدن الإسلامي ١/١٦٠ . وقارن بالفن الحربي ١٦٩ .
٣ الكامل ٢/١٨٠ .
٤ رياض الصالحين ١٤٢ .

في عدته نقصاً ، أنقصوا من مرتبه عقاباً له [1] ، لأن الخيل عماد الطلائع في السرايا والغزوات .

واستخدم المسلمون الجمال أيضاً في الحروب ، فنقلوا عليها الأمتعة الثقيلة وآلات الحصار ، وحملوا عليها كثيراً من أسلحة المقاتلين .

البحرية في الإسلام

لم يعرف المسلمون في صدر الإسلام المعارك البحرية ، ويروى أن عمر بن الخطاب كان يكره ركوب البحر ، وينهى قواده عن القتال فيه ، ولما بلغه أن العلاء بن الحضرمي وعرفجة بن هرثمة ركبا البحر عنّفهما وعاقبهما [2] . ثم ألح معاوية بن أبي سفيان على عمر أن يأذن له بغزو بلاد الروم بحراً لقربها منه ، فكتب عمر إلى واليه على مصر عمرو بن العاص أن يصف له البحر ، ورجع الكتاب يقول لأمير المؤمنين : « ليس إلا السماء والماء ، إن ركد أحزن القلوب ، وإن ثار أزاغ العقول ... إن مال غرق ، وإن نجا برق » فرفض أمير المؤمنين طلب معاوية وقال له : « لا والذي بعث محمداً بالحق ، لا أحمل فيه مسلماً أبداً » [3] .

ثم آلت الخلافة إلى عثمان ، فأقنعه معاوية باقتناء السفن ، وبالغزو عليها ، إلا أن عثمان اشترط عليه أن يجعل الغزو في البحر اختيارياً ، فبنى معاوية كثيراً من السفن بأيدي صناع من الروم .

---

١ تاريخ التمدن الإسلامي ١/١٥٠ .

٢ قارن الطبري ٤/٢١٢ بمقدمة ابن خلدون ٢١١ .

٣ النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم) ١٧٧ .

ولما انتهت الخلافة إلى معاوية أولع بإنشاء السفن الحربية ، حتى كان أسطوله مؤلفاً من ١٧٠٠ سفينة ، ثم ضيق الأسطول الإسلامي الخناق على الأسطول البيزنطي ، لاستيلاء المسلمين على المراكز البحرية المهمة ، وهي جزر قبرس ، وصقلية ، ورودس ، وكريت [١] . وما زال الأسطول الإسلامي يكبر ويتضخم حتى اشترك فيه سنة ٩٩ هـ حوالي ١٨٠٠ سفينة في غزوة واحدة [٢] .

وكانت المراكب البحرية أنواعاً مختلفة ، فمنها الصغار الخفاف للحركات والمناورات السريعة ، ومنها الكبار الضخام لقذف النفط المشتعل على الأعداء . وكان في مقدمة المراكب الكبرى حديدة حادة طويلة تسمى « الفأس » أو « اللجام » إذا صدمت مركب العدو خرقته وأغرقته . وهذا السلاح البحري الفتاك يذكّر برأس الكبش الذي كان يستعمل لنقب الأسوار ودكّ الحصون في المعارك البرية [٣] .

• • •

ولقد اجتمع للمسلمين من هذا كله جيش ثابت قوي « رسمي » ، بري وبحري ، لا ينقصه شيء من أسلحة القتال ثقيلة وخفيفة ، ولاينقص قوّادَه الدهاءُ ليضعوا التصميم ، ولا جنودَه الاندفاع ليقبلوا على المعركة يدافعون عن دين الله فيَقتُلون ويُقتَلون !

---

١ الفن الحربي ٢٦١ .
٢ المدخل في تاريخ الحضارة العربية ٤٧ .
٣ قارن بالفن الحربي ٢٦٧ .

الفصل الثالث

نظم الاسلام في الحرب والدفاع

الأصل حظر الحروب وحقن الدماء

كان الرسول الكريم ﷺ كلما بعث بعثاً أو أرسل سرية قال : « تألَّفُوا الناس ، وتأنَّوْا بهم ، ولا تغيروا عليهم حتى تَدْعُوهم ، فما على الأرض من أهل بيتٍ من مَدَرٍ ولا وَبَرٍ إلا أن تأتوني بهم مسلمين أحبُّ إليَّ من أن تأتوني بأبنائهم ونسائهم وتقتلوا رجالهم »[1]!

وإن هذا الحديث الجامع ليلخّص وجهة النظر الإسلامية في الحرب أروع التلخيص : فرسول الله يؤثر اعتناق القوم للإسلام على قتل رجالهم وسبي أطفالهم ونسائهم ، ويوصي بدعوتهم إلى الله ، وتألّف نفوسهم، والتأني بهم ، قبل إعلان الحرب عليهم ، ولا يفرق في ذلك بين أهل مَدَرٍ ولا وَبَرٍ ، فليتَ أهل الأرض كلهم جميعاً يأتونه مسلمين !

وذلك ما فهمه الفقهاء المحققون حين قالوا : إن الأصل في الدماء

---

١ شرح السير الكبير ١/٥٩ .

الحَظْر إلا بيقين الإباحة [1] ، أو قالوا في تأويل الآية : « وقاتلوا المشركين كافةً كما يقاتلونكم كافة » : إن هذا يفيد أن قتالنا المأمور به جزاءٌ لقتالهم ومسبب عنه . ومثله قوله تعالى : « وقاتلوهم حتى لا تكونَ فتنةٌ » يراد به : ألا تكون فتنة منهم للمسلمين عن دينهم بالإكراه بالضرب والقتال [2] .

ومن يطالع سيرة الرسول الكريم في بدء الدعوة يتضح له أنه لم يقابل قريشاً بالأذى رغم اضطهادها له ولأصحابه ، بل كان يصفح عن القوم ويحاول إقناعهم بالحجة والبرهان ، كما قال الله : « ادعُ إلى سبيل ربكَ بالحكمةِ والموعظة الحسنة وجادلهم بالتي هي أحسن » [3] ، وقال: « وإن الساعة لآتيةٌ ، فاصفَحِ الصفحَ الجميل » [4] .

مسالمة الرسول لعدوه حتى بعد الهجرة

ولما نزلت آية القتال ، وأذن الله لدولة الإسلام أن تقوم في المدينة ، ثم أضحى رسول الله ﷺ أمير الحجاز ، لم تتبدّل طريقته في إيثار الدعوة بالحسنى والرفق واللين ، فقد ظل يفيد من الأسلوب « الدبلوماسي » بديلاً للحرب ، يساعده على تنفيذ سياسة الإسلام الخارجية في فتح القلوب قبل البلدان [5] . ولذلك قرّر أرنولد « أن من الخطأ أن نفترض أن محمداً في المدينة طرح مهمة الداعي إلى الإسلام والمبلّغ لتعاليمه ، أو أنه

---

١ القواعد (لابن رجب الحنبلي) ٢٣٨ .

٢ فتح القدير ٤/٢٧٩ .

٣ النحل ١٢٥ .

٤ الحجر ٨٥ .

٥ War and Peace , Khadduri , 239 .

عندما سيطر على جيش كبير يأتمر بأمره انقطع عن دعوة المشركين الى اعتناق الدين . فهذا ابن سعد يعرض طائفة من الكتب التي بعث بها النبي ﷺ من المدينة إلى الشيوخ وغيرهم من أعضاء القبائل العربية المختلفة ، بالإضافة إلى هذه الكتب التي أرسلها الى الملوك والأمراء في خارج الجزيرة العربية يدعوهم إلى اعتناق الإسلام »[1] . وقرر أرنولد أيضاً – على لسان جورج سيل مترجم القرآن إلى الانكليزية – أن الذين يتخيلون أن دعوة الإسلام انتشرت بحدّ السيف وحده ينخدعون انخداعاً عظيماً ![2]

ومن المعروف أن رسول الله ﷺ وجد في المدينة – لدى مقدمه إليها – طوائف من أهل الكتاب ، وأنه كتب بينه وبينهم عهداً وميثاقاً ، ولم يُكْرِه أحداً منهم على اعتناق الإسلام ، بل جعل شعاره في ذلك قول الله : « لا إكراه في الدين قد تبيّنَ الرُّشْدُ من الغَيِّ »[3] ، وفي تأويل هذه الآية قال الإمام الرازي في تفسيره الكبير[4] : « إنه تعالى لما بيّن دلائل التوحيد بياناً شافياً قاطعاً للمعذرة قال بعد ذلك : إنه لم يبقَ بعد إيضاح هذه الدلائل عذر للكافر في الإقامة على كفره إلا أن يقسر على الإيمان ويجبر عليه ، وذلك مما لا يجوز في دار الدنيا التي هي دار الابتلاء ، إذ في القهر والإكراه على الدين بطلان معنى الابتلاء والامتحان : ونظير هذا قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمنْ ومن شاء فليكفرْ »[5] ، وقال في سورة أخرى : « ولو شاء ربكَ لآمنَ مَنْ

---

١ الدعوة إلى الإسلام ٥٤ .

٢ نفسه ١٦ .

٣ البقرة ٢٥٦ .

٤ التفسير الكبير ٢/٣١٩ .

٥ الكهف ٢٩ .

في الأرضِ كلّهم جميعاً ، أفأنتَ تُكرِهُ النّاس حتى يكونوا مؤمنين »[1]، وقال في سورة الشعراء : « لعلك باخعٌ نفسَكَ ألاّ يكونوا مؤمنين . إنْ نَشأْ نُنزّلْ عليهم مِنَ السماءِ آيةً ، فظلّتْ أعناقُهُمْ لها خاضعين »[2] . ومما يؤكد هذا القول أنه تعالى قال بعد هذه الآية : « قَدْ تَبَيّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ » : يعني ظهرت الدلائل ، ووضحت البيّنات ، ولم يبقَ بعدها إلا طريق القسر والإلجاء والإكراه ، وذلك غير جائز »[3] .

آية (لا إكراه في الدين) محكمة لم ينسخها شيء

ولئن زعم بعض الرواة أن قوله تعالى : « يا أيها النبيّ جاهِدِ الكُفّارَ والمُنافقين واغلُظْ عليهِمْ »[4] نسخَ آية « لا إكراه »[5] ، ليردّنّ دعواهم اتفاقُ الجمهور على إحكام هذا النص القرآني العام ، فقد حكى ابن تيمية اتفاق العلماء على أن آية الإكراه « ليست منسوخة ولا مخصوصة ، وإنما النص عام ، فلا نكره أحداً على الدين . والقتالُ لمن حاربنا ، فإن أسلم عصم ماله ودمه ، وإذا لم يكن من أهل القتال لا نقتله ، ولا يقدر أحد قط أن ينقل أن رسول الله ﷺ أكره أحداً على

---

١ يونس ٩٩ .
٢ الشعراء ٤ – ٥ .
٣ وانظر تأييد هذا الرأي في تأويل الآية في كل من تفسير الطبري ٣/٩– ١١ وتفسير ابن كثير ١٥/٢ ، والبحر المحيط ٢٨١/٢ .
٤ التوبة ٧٣ .
٥ كما قال سليمان بن موسى الكلاعي ، انظر الناسخ والمنسوخ (النحاس) ٨١ وأحكام القرآن لابن العربي ٢٣٣/١ .

الإسلام ، لا ممتنعاً ولا مقدوراً عليه . ولا فائدة في إسلام مثل هذا ، لكن من أسلم قُبِلَ منه ظاهرُ الإسلام »[1] .

ولقد ذكر بعض المفسّرين أن هذه الآية نزلتْ في قوم من الأنصار ولكنّ حكمها عام : فعن ابن عباس قال : نزلت في رجل من الأنصار من بني سالم بن عوف يقال له : الحصيني ، كان له ابنان نصرانيان وكان هو رجلاً مسلماً ، فقال للنبي ﷺ : ألا أستكرِهُهما فإنهما قد أبَيا إلا النصرانية ؟ فأنزل الله فيه ذلك . وقوله بعد ذلك : « قد تبيّن الرشدُ من الغيّ » كأنه علّة لانتفاء الإكراه في الدين[2] !

ورسول الله ﷺ ظل في مكّة يدعو إلى دين الله ثلاثة عشر عاماً ، وهو — رغم الأذى والاضطهاد — لا يردّ العدوان حتى يتقرّر الأصل في السلام ، ولما استأنف الدعوة إلى الله في المدينة بعد الإذن بالقتال لم يُخفِ كرهه للحرب ورغبته في دوام السلام ، حين كان يقول لأصحابه: « أيها الناس لا تتمنوا لقاء العدو ، وسَلُوا الله العافية »[3] . وإن ذلك ليؤكد أن الأصل في علاقات المسلمين بغيرهم هو السلام ، وإنما وقعت الحرب حمايةً للدعوة ودفعاً للعدوان[4] . ومن هنا قرّر المحققون من فقهاء المالكية والحنابلة والأحناف أن الباعث على القتال هو الاعتداء وليس الكفر[5] ، حتى في قوله عليه السلام : « أُمرتُ أن أقاتل الناس حتى يشهدوا أن لا إله إلا الله وأني رسول الله ، فإذا قالوها عصموا مني

---

١ رسالة القتال في مجموعة رسائل ابن تيمية ١٢٣ — ١٢٥ .

٢ قارن بأحكام القرآن (للجصاص) ١/٤٥٢ .

٣ منتخب كنز العمال من مسند أحمد ٢/٣٢٣ .

٤ تفسير المنار ١٠/٣٠٦ .

٥ قارن المدونة الكبرى ٣/٦ ببداية المجتهد ١/٣٧١ ورسالة القتال لابن تيمية ١١٦ وفتح القدير ٤/٢٩١ .

دماءهم وأموالهم إلا بحقها وحسابهم على الله »[1] ، إذ مراد الرسول في حديثه هذا أنه لم يؤمر بالقتال إلا إلى هذه الغاية ، وليس المراد أنه أمر أن يقاتل كلّ أحدٍ حتى هذه الغاية ، فإن هذا خلاف النص والإجماع ، وإنه عليه السلام لم يفعل هذا قط ، بل كانت سيرته أن من سالمه لم يقاتله ، وقد ثبت بالنص والإجماع أن أهل الكتاب إذا أدوا الجزية حرم قتالهم ، وكذلك المجوس مع أنهم ليسوا أهل كتاب حقاً[2] .

إيثار القرآن السلام على الحرب في آيات صريحة

وفي القرآن آيات صريحة في إيثار السلام على الحرب ، إلا أن يكون عدوان فلا بدّ من خوض الحرب رداً للمعتدين . ومن ذلك قوله تعالى: « وإن جنحوا للسَّلْم فاجنحْ لها وتوكل على الله »[3] . وقوله : « يا أيها الذين آمنوا ادخلوا في السلم كافّة ، ولا تتبعوا خطوات الشيطان ، إنه لكم عدو مبين »[4] ، وقوله : « ولا تقولوا لمن ألقى إليكم السلام لست مؤمناً ، تبتغونَ عَرَضَ الحياة الدنيا »[5] ، وقوله : « فإنِ اعتزلوكم فلم يقاتلوكم وألْقَوْا إليكم السَّلَمَ فما جعل الله لكم عليهم سبيلاً »[6] ، والسلم في هذه الآيات هو الصلح والسلام ودين الإسلام،

1 انظر سنن البيهقي ٩/١٨٢ والعيني في شرح البخاري ١٤/٢١٥ .

2 رسالة القتال لابن تيمية ١١٧ .

3 الأنفال ٦١ .

4 البقرة ٢٠٨ .

5 النساء ٩٤ .

6 النساء ٩٠ .

واللفظ يشمل جميع معانيه التي يقتضيها المقام [1] ! ولقد أصاب الأستاذ خلاف حين قال : « الأمان ثابت بين المسلمين وغيرهم لا ببذل أو عقد ، وإنما هو ثابت على أساس أن الأصل السلم ، ولم يطرأ ما يهدم هذا الأساس من عدوان على المسلمين » [2] .

والحرب — في نطاق هذه النظرة العادلة المتوازنة — ضرورة اجتماعية لا مفرّ من اللجوء إليها دفعاً لشر ورداً لعدوان ، وصيانةً للحرية الدينية ودعماً للسلام ، فلا عجب إذا رأى ابن خلدون أنها « أمر طبيعي في البشر ، لا تخلو عنه أمة ولا جيل ، وأنها تنشأ حين يريد بعض البشر أن ينتقم من بعض ، فيتعصب لكل منها أهل عصبته ، فإذا تذامروا لذلك ، وتواقفت الطائفتان : إحداهما تطلب الانتقام ، والأخرى تدافع ، كانت الحرب ! » [3]

دار الإسلام ودار الحرب ودار العهد

يترتب على قيام الحرب في الإسلام تقسيم البلاد من حيث علاقتها بالحرب القائمة قسمة ثنائية أو ثلاثية ، فهما داران : دار للإسلام ودار للحرب في التقسيم الثنائي ، وتضاف إليهما دار العهد على التقسيم الثلاثي .

أما دار الإسلام فهي التي تطبق فيها نظم الإسلام الدينية والسياسية ،

---

1 تفسير المنار ٢/٢٥٦ . وقارن بأحكام القرآن للقرطبي ٨/٤٠ في تفسير قوله تعالى : « ادخلوا في السلم كافة » فهو يرى أن على المسلمين قبول السلم بجميع ضروبه وأشكاله متى جنح عدوهم للسلام .

2 السياسة الشرعية (لعبد الوهاب خلاف) ٨٤ .

3 مقدمة ابن خلدون ٢٢٦ .

وتشمل جزيرة العرب وما فتحه المسلمون من البلدان . وتسمى أيضاً «دار العدل» لأن الحكام فيها يلتزمون العدل المطلق بين الناس . وتعتبر هذه الدار وطن المسلمين والذميين والمستأمنين ، لأنها إقليم الدولة ذات السلطة المركزية الموحدة [1] . وتفسير «دار الإسلام» بما ذكرناه يؤكد أن الدولة الإسلامية سبقت في مظهرها القانوني نشوء الدولة الأوروبية من حيث اكتمال عنصر الإقليم وعنصر الشعب وعنصر الولاية الذاتية فيها [2] .

وأما دار الحرب فهي الدار الأجنبية التي لا تسود فيها أحكام الإسلام أيّاً ما كانت نظمها القانونية والسياسية . ويسمى رعاياها «حربيين» إلا أن يعقدوا مع المسلمين ميثاقاً ، فيُدْعَوْن «معاهَدين» .

وليس المقصود من هذا التقسيم الثنائي إقرار الخصام الدائم بين الدارين ، فإنّ هذا خارج عن هدف الإسلام المؤثر للسلام ، وإنما يراد به الإشارة إلى تحقق الأمن في مكان وانتفائه في آخر ، ولا أمان للمسلمين ما داموا يتوقعون الشرّ من بعض المعتدين . ولذلك قال محمد ابن الحسن الشيباني : «المعتبر في حكم الدار هو السلطان والمنعة في ظهور الحكم ، فإن كان الحكم حكم الموادعين فبظهورهم على الأخرى كانت الدار دار موادعة ، وإن كان الحكم حكم سلطان آخر في الدار الأخرى فليس لواحد من أهل الدارين حكم الموادعة» [3] .

ويراد بدار العهد — على التقسيم الثلاثي — البلاد التي لم يظهر عليها المسلمون ، وعقد أهلها الصلح مع المسلمين على خراج يؤدونه عن

---

1 قارن بالأحكام السلطانية (الماوردي) ٧ .

2 انظر القانون الدولي العام (الدكتور حامد سلطان) ٧٠١ .

3 شرح السير الكبير ٨/٤ .

أرضهم ، وليس عن جزية تؤخذ عن رؤوسهم ، لأنهم ليسوا في دار الإسلام [1] . ويفضّل الآخذون بالتقسيم الثنائي أن يلحقوا دار العهد بدار الإسلام ، لأن أهل العهد صاروا بعقد الصلح من أهل الذمة ، ولهم إذن ما للمسلمين وعليهم ما على المسلمين [2] .

الحياد

والحق أن تقسيم البلاد — تقسيماً ثنائياً أو ثلاثياً — ليس إلا أمراً اعتبارياً ، ووصفاً عارضاً يزول بزوال الحروب ، وفي القرآن إشارة صريحة إلى التزام الحياد في بعض الظروف والحالات . وذلك حين يقول في المنافقين : « فإن تولّوْا فخذوهم واقتلوهم حيث وجدتموهم ، ولا تتخذوا منهم ولياً ولا نصيراً . إلا الذين يَصِلُونَ إلى قوم بينكم وبينهم ميثاق أو جاؤوكم حَصِرَتْ صدورهم أن يقاتلوكم أو يقاتلوا قومهم » [3] .

فالمسلمون — بمقتضى هذه الآية — يقتلون كل من ظفروا به من المنافقين الذين أركسهم الله بما كسبوا ، وتركهم في ضلالهم يعمهون ، إلا إذا اتصلوا بقوم من المعاهَدين ، وانضموا إليهم ، فصاروا مثلهم في حكم المعاهدين ، أو فضلوا التمسك بالحياد ، وضاقت صدورهم بقتال المسلمين وقتال قومهم ، فليس للمسلمين حينئذ أن يقاتلوهم ، بل

---

1 انظر الأم ٤/١٠٣ – ١٠٤ .

2 قارن بالأحكام السلطانية (للماوردي) ١٣٣ .

3 النساء ٩٠ – ٩١ . وانظر في تفسير الآيتين تفسير الطبري ٥/١١٦ وتفسير الرازي ٣/٢٨٢ وتفسير ابن كثير ٢/٥٣١ .

لا بدّ لهم من أن يبذلوا لهم الأمن والسلام !

على أن هذا الحياد مؤقت لا مؤبد ، ولا بدّ له ليكتسب صفة التأبيد من أن يتمّ بالاتفاق مع المسلمين في صورة عهد أو ميثاق [1] . « ومعاهدات الحياد مشروعة في الإسلام بدلائل مستقلة من نحو هذه الآيات ، والصلح جائز إذا كان وسيلة إلى الوقوف موقف الحياد في قتال المسلمين عدواً ذا شوكة » [2] .

عقد الأمان للمستأمنين

وجمهور الفقهاء على أن عقد الأمان لازم من جانب المسلمين ، فمتى بذلوه للمستأمنين لم يكن لهم نبذه إلا لتهمة أو مخالفة ، فإن وجدت التهمة أو المخالفة كان نبذ العهد للإمام [3] .

والمستأْمِن هو الذي يدخل دار غيره طالباً الأمان مسلماً كان أو حربياً ، وإن غلب إطلاقه على من دخل دار الإسلام بعقد أمان [4] . والأصل فيه قوله تعالى : « وإن أحدٌ من المشركين استجارك فأجِرْهُ حتى يسمع كلام الله ، ثم أبلغه مأْمَنَه » [5] ، والتنكير في قوله : « أحدٌ من المشركين » يفيد التعميم ، فلا يمنع الأمان عن غير المسلم ،

---

١ قارن بالحقوق الدولية العامة (للدكتور فؤاد شباط) ١٦٠ .

٢ انظر رسالة الدكتور وهبة الزحيلي (آثار الحرب في الفقه الإسلامي) ص ١٩١ وقد استشهد بهذا النص الذي نقله من رسالة الدكتور إبراهيم عبد الحميد حول « العلاقات الدولية العامة في الإسلام » .

٣ قارن بالمغني ٨/٤٠١ .

٤ درر الحكام ١/٢٩٢ .

٥ التوبة ٦ .

كتابياً كان أو وثنياً ، وامرأةً كان أم رجلاً [1] .

احترام المعاهدات والمواثيق

كان الرسول ﷺ يرى أن « الحرب خدعة » ، ولكنه – في جميع وقائع سيرته – لم يُدْخل في خداع الكفار فكرةً نقض العهد والميثاق . قال النووي : « اتفقوا على جواز خداع الكفار في الحرب كيفما أمكن . إلا أن يكون فيه نقض عهد أو أمان فلا يجوز » [2] .

والمعاهدات أصل عام مشروع في الإسلام حتى مع المشركين ، تنظيماً لعلاقات غير المسلمين بالمسلمين [3] ، وقد دعا القرآن إلى الوفاء بهما فقال : « وأَوْفُوا بعهد الله إذا عاهدتم ولا تنقضوا الأَيْمانَ بعد توكيدها » [4] ، وقال : « وأوفوا بالعهد إن العهد كان مسؤولاً » [5] وقال : « يا أيها الذين آمنوا أَوْفُوا بالعقود » [6] .

ولا يحل في الإسلام قتال الذين لا يقاتلون ، ولا الاعتداء على أموال المسالمين بتصيير الحرام في دارهم حلالاً . قال الشافعي : « ما يعقله المسلمون ويجتمعون عليه أن الحلال في دار الإسلام حلال في بلاد الكفر ، والحرام في دار الإسلام حرام في بلاد الكفر ، فمن أصاب حراماً

---

١ أحكام القرآن (لابن العربي) ٢/٨٨٢ .

٢ ذكره القسطلاني في شرح البخاري ٥/١٥٠ نقلا عن النووي .

٣ أحكام القرآن (لابن العربي) ٢/٨٨٢ .

٤ النحل ٩ .

٥ الإسراء ٣٤ .

٦ المائدة ١ .

فقد حدّه الله على ما شاء منه ، ولا تضع عنه بلاد الكفر شيئاً ! »[1].

الرحمة في الحرب

والرحمة في الحرب أبرز مزية سمّت بها المسلمون على جميع الأقوام في المعارك والحروب : فلا يقتل في الإسلام من لم يبلغ الحُلُم[2] ، ولا يقتل النساء ولا الصبيان ولا الزّمنى ولا العميان ولا الرهبان الذين لا يقاتلون[3] ، ولا يقتل إلا من جرت عليه المواسي[4] ، ولم يشرع رسول الله قتل النساء والذرية في شيء من مغازيه البتة . ووجدت امرأة مقتولة في بعض مغازي رسول الله ، فأنكر الرسول قتل النساء والصبيان[5] . ورأى الناس في بعض غزواته مجتمعين على شيء ، فبعث رجلاً فقال : « انظر علامَ اجتمع هؤلاء » . فجاء فقال : امرأة قتيل ! فقال : « ما كانت هذه لتقاتل ! » وكان على المقدمة خالد ابن الوليد فبعث رجلاً فقال : « قل لخالد ، لا يقتلن امرأة ولا عسيفاً »[6] فهل من عجب إذا قال لوبون : « ما عرف التاريخ فاتحاً أعدل من العرب »[7] !

---

١ الأم ٧/٣٢٢ .
٢ أحكام أهل الذمة (لابن القيم) ٥ .
٣ نفسه ١٧ .
٤ نفسه ٤٢ .
٥ نفسه ٤٣ — ٤٤ .
٦ العسيف : الأجير . وقارن بسنن أبي داود ٣/٧٢ رقم الحديث ٢٦٦٩ .
٧ حضارة العرب ١٤٦ .



خاتمة

تلك نظم الإسلام في العقائد والتشريعات بسيطة واضحة ؛ وتلك هي في السياسة والإدارة مرنة لا جمود فيها ، تقيم على أساس العدل المطلق دولة لا كالدول تنسق بين شؤون الدنيا والدين ؛ وتلك هي في شؤون المال والاقتصاد توزع ثروة المجتمع على الطبقات كلها بالقسطاس المستقيم ؛ وتلك هي في أسس الحضارة والاجتماع تبني مجتمعاً متوازناً لا تطغى فيه مصلحة الأفراد على الدولة ولا مصلحة الدولة على الأفراد ؛ ثم تلك هي أخيراً في شؤون الحرب والسلام ، تبعد عن الناس شبح الحرب ما تستطيع ، وتدعوهم الى التعارف والتعاون والتراحم ، وتذكرهم جميعاً بأن الإنسان أخو الإنسان ، وأن إيمان المرء لا يكمل إلا إذا أحبّ لأخيه الإنسان ما يحب لنفسه من الاهتداء إلى الخير وسلوك الصراط المستقيم !

إنها نظم الإسلام ، وإنها – في الوقت نفسه – نظام الفطرة السليمة التي لم تفسدها ثرثرة فارغة ولا جدل عقيم : « فطرةَ الله التي فطر الناس عليها ، لا تبديل لخلق الله ، ذلك الدين القيّم ، ولكنّ أكثر الناس لا يعلمون » .

فهارس الكتاب

جريدة المراجع
على حروف المعجم

١ ـ باللغة العربية

الآثار الباقية عن القرون الخالية (للبيروني) نشر إدوار سخاو ، ليبسيك ، ١٨٧٦ م .

آثار الحرب في الفقه الإسلامي (للدكتور وهبة الزحيلي) دار الفكر بدمشق ، ١٩٦٢ م .

الإبانة عن أصول الديانة (لأبي الحسن الأشعري) الطبعة الأولى، حيدرآباد

الاحتجاج (للطبرسي) .

الأحكام (للآمدي) مطبعة المعارف ، ١٣٣٢ هـ ، ١٩١٤ م .

أحكام الأحوال الشخصية (للدكتور محمد يوسف موسى) القاهرة ، الطبعة الثانية .

الإحكام في أصول الأحكام (لابن حزم الظاهري) بتحقيق أحمد محمد شاكر ، طبعة الخانجي بالقاهرة ، ١٣٤٥ هـ .

ملاحظة ـ لم نسرد هنا إلا الكتب التي رجعنا إليها ولو مرة واحدة . ورمزنا بـ (*) قبل عنوان الكتاب إلى ما كثر رجوعنا إليه من المصادر .

• أحكام أهل الذمة (لابن قيم الجوزية) تحقيق مؤلف هذا الكتاب ، مطبعة جامعة دمشق ١٣٨١ هـ ، ١٩٦١ م .
• الأحكام السلطانية (للماوردي – علي بن محمد بن حبيب) مطبعة الوطن بمصر ١٢٩٨ هـ . (وانظر أيضاً طبعة ١٣٢٨ هـ وطبعة البابي الحلبي ١٣٥٧ هـ) .
• الأحكام السلطانية (لأبي يعلى الفراء الحنبلي) بتحقيق محمد حامد الفقي ، طبعة البابي الحلبي ١٣٥٦ هـ ، ١٩٣٨ م .
الأحوال الشخصية ، قسم الزواج (محمد أبو زهرة) القاهرة ١٩٥٠ م .
أحكام القرآن (للجصاص) الأستانة ١٣٢٨ هـ (وانظر أيضاً طبعة مطبعة الأوقاف الإسلامية ١٣٣٥ هـ) .
أحكام القرآن (لابن العربي المالكي) الطبعة الأولى ١٣٧٨ هـ ، دار إحياء الكتب العربية ، ٤ أجزاء ، بتحقيق علي محمد البجاوي .
إحياء علوم الدين (لحجة الإسلام الغزالي) القاهرة ١٣٤٦ هـ .
أخبار مكة (للأزرقي) تحقيق وستنفلد ، طبعة ليبسيك ١٨٥٨ م .
الاختيار شرح المختار ، المسمى بالاختيار لتعليل المختار (لعبدالله محمود بن مودود الموصلي الحنفي) راجعه الشيخ محمود أبو دقيقة ، القاهرة ، البابي الحلبي ١٣٥٥ هـ ، ١٩٣٦ م .
الإرشاد (للشيخ المفيد) طبع إيران .
إرشاد الساري (شرح البخاري) للقسطلاني ، بولاق ١٣٠٤ – ١٣٠٦ هـ .
الأزهر في ألف عام (للخفاجي) القاهرة .
أسباب النزول (للسيوطي) : انظر « لباب النقول » .
أسد الغابة في معرفة الصحابة (لابن الأثير) القاهرة ١٢٨٦ هـ في ٥ مجلدات .
الإسلام وأصول الحكم (لعلي عبد الرازق) مطبعة مصر ، الطبعة الثانية .
الإسلام والمرأة (للأستاذ سعيد الأفغاني) الطبعة الثانية ، دار الفكر بدمشق ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٤ م .

• اشتراكية الإسلام (للدكتور مصطفى السباعي) مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٨ هـ ، ١٩٥٩ م .
أشنع خطأ في تاريخ التشريع (للدكتور زكي مبارك) القاهرة .
أشهر مشاهير الإسلام (لرفيق العظم) ط. القاهرة ١٣١٩ هـ .
الإصابة في تمييز الصحابة (لابن حجر العسقلاني) بهامشه (الاستيعاب ، لابن عبد البر) ط. مصطفى محمد بالقاهرة ١٣٥٨ هـ ـ ١٩٣٩ م .
أصل الشيعة وأصولها (للعلامة محمد حسين آل كاشف الغطاء) الطبعة السابعة .
الأصنام (لابن الكلبي) : انظر « كتاب الأصنام » .
أصول السرخسي ، طبع لجنة إحياء المعارف العثمانية .
اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (للرازي) النهضة المصرية ١٩٣٨ م .
الأعلاق النفيسة (لابن رسته) طبع ليدن ١٨٩١ م .
الإعلام بأعلام بيت الله الحرام (لقطب الدين) تحقيق وست ، طبعة ليبسيك ١٨٥٧ م .
أعلام الموقعين عن رب العالمين (لابن قيم الجوزية) نشر الطباعة المنيرية ، بالقاهرة ، دون تاريخ .
أعيان الشيعة (للسيد محسن الأمين) الطبعة الرابعة ، بيروت ١٣٨٠ هـ .
إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان (لابن قيم الجوزية) جزءان ، بتحقيق محمد حامد الفقي ، طبعة البابي الحلبي بالقاهرة ١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٩ م .
الأغاني (لأبي الفرج الأصفهاني) ٢٠ جزءاً ، بولاق ١٢٨٥ هـ ، (وانظر طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٧ م ، وليست كاملة) .
الإقناع في حل ألفاظ أبي شجاع (للخطيب الشربيني) طبعة عيسى البابي الحلبي ، بتقرير الشيخ عوض ، القاهرة .
الإكليل (للهمداني) تحقيق نبيه فارس ، طبعة برنستون ١٩٤٠ م .
• الأم (للشافعي) المطبعة الأميرية ببولاق ، مصر ، الطبعة الأولى ، ١٣٢٢ هـ.

الإمام زيد (محمد أبو زهرة) القاهرة .
الإمام الصادق (محمد أبو زهرة) طبعة ١٩٦٠ م .
الإمامة والخلافة العظمى (للسيد الإمام محمد رشيد رضا) القاهرة .
الإمامة والسياسة (لابن قتيبة) صححه محمد محمود الرافعي ، القاهرة ١٣٢٢ هـ ، ١٩٠٤ م .
• الأموال (لأبي عبيد القاسم بن سلام) القاهرة ١٣٥٣ هـ بتحقيق محمد حامد الفقي .
الانتصار والرد على ابن الروندي الملحد (للخياط) نشره نيبرغ ، القاهرة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٢٥ م .
أنساب الأشراف (للبلاذري) تحقيق غوتين .
الإنسان ذلك المجهول (لألكسيس كاريل) تعريب شفيق أسعد فريد ، القاهرة .
إنسان العيون في سيرة الأمين المأمون (لعلي بن برهان الدين الحلبي) : السيرة الحلبية ، الطبعة الثانية بالمطبعة الأزهرية ١٣٢٩ هـ .
أوائل المقالات (للشيخ المفيد) وهو كتاب يبحث في أصول التشيع .
الأوراق (لأبي بكر الصولي) القاهرة .
إيران في عهد الساسانيين (تأليف أ. كريستنسن) ترجمة الخشاب وعزام ، لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧ م .
إيقاظ الهمم (لعلم الدين الفلاني) مطبعة رياض الهند ١٢٩٨ هـ .
البحر المحيط (لأبي حيان) ٨ أجزاء ، مطبعة السعادة بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٢٨ هـ .
البخلاء (للجاحظ) القاهرة ١٣٢٣ هـ ، ١٩٠٥ م .
بدائع الصنائع (للكاساني) القاهرة ١٣٢٨ هـ (فقه حنفي) .
بداية المجتهد ونهاية المقتصد (لابن رشد الحفيد) مطبعة الاستقامة ١٣٧١ هـ (فقه مالكي) .

البيان والتبيين (للجاحظ) تحقيق عبد السلام هارون ١٩٤٨ م .
التاج الجامع للأصول في أحاديث الرسول (لمنصور علي ناصف) ٥ أجزاء ، الطبعة الثانية ، القاهرة .
تاريخ ابن الأثير : انظر « الكامل في التاريخ » .
• تاريخ الأمم والملوك (لمحمد بن جرير الطبري) المطبعة الحسينية المصرية ، نفقة الخطيب ، الطبعة الأولى . وانظر طبعة ليدن بتحقيق دي غويه ١٥ جزءاً ١٨٧٩ – ١٩٠١ م .
تاريخ بغداد (للخطيب البغدادي) ط. الخانجي بالقاهرة ١٣٤٩ هـ ، ١٩٣١ م .
تاريخ التشريع الإسلامي (للخضري) القاهرة .
تاريخ التمدن الإسلامي (لجرجي زيدان) ط. مطبعة الهلال ١٩٠٢–١٩٠٦م.
تاريخ الجهمية والمعتزلة (لجمال الدين القاسمي) القاهرة ١٣٣١ هـ .
تاريخ ابن خلدون : انظر « العبر وديوان المبتدأ والخبر » .
تاريخ الخلفاء (للسيوطي) طبعة مصر ١٣٠٥ هـ .
• التاريخ السياسي للدولة العربية (للدكتور عبد المنعم ماجد) في جزئين ، الطبعة الثانية ١٩٦٠ م ، مكتبة الأنجلو المصرية .
تاريخ الطبري : سبق في « تاريخ الأمم والملوك » .
تاريخ العرب (حتي وجرجي وجبور) المطول .
تاريخ العرب قبل الإسلام (للدكتور جواد علي) بغداد ١٩٥٠ م فما بعدها ، مطبوعات المجمع العلمي العراقي .
• تاريخ عمر بن الخطاب (لابن الجوزي) صححه حسن الهادي حسين ، القاهرة .
تاريخ أبي الفداء : انظر « المختصر في أحوال البشر » .
تاريخ الفرق الإسلامية (لعلي مصطفى الغرابي) القاهرة ١٩٤٨ م مطبعة السعادة .

تاريخ الفقه الإسلامي (للدكتور محمد يوسف موسى) القاهرة .

• تاريخ اليعقوبي ، تحقيق هوتسما ، الطبعة الأوربية في جزئين ١٨٩٣ م .

تأويل مختلف الحديث (لابن قتيبة) مصر ١٣٢٦ هـ .

• التبصير في الدين (للأسفراييني) القاهرة ١٩٤٠ م ، مكتب نشر الثقافة الإسلامية .

• تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري (لابن عساكر) نشره القدسي ، دمشق ١٣٤٧ هـ .

تجديد الفكر الديني (لمحمد إقبال) ترجمة عباس محمود ١٩٥٥ م .

تحفة الفقهاء (للسمرقندي) في ثلاثة أجزاء ، تحقيق الدكتور محمد زكي عبد البر ، مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٨ — ١٩٦٠ م .

تحفة المحتاج ، شرح المنهاج (لابن حجر) والمنهاج كتاب في الفقه الشافعي (للنووي) : انظر « مغني المحتاج » .

تذكرة الحفاظ (لشمس الدين الذهبي) الطبعة الثالثة ١٣٧٥ هـ ، ١٩٥٥ م . وانظر أيضاً طبعة ١٣٢٤ هـ .

التراتيب الإدارية (للإدريسي — محمد الحسني) طبعة فاس ١٣٤٦ هـ .

الترغيب والترهيب (للمنذري) القاهرة ، إدارة الطباعة المنيرية .

تصحيح اعتقادات الصدوق (للشيخ المفيد) .

تفسير الرازي : انظر « مفاتيح الغيب »

تفسير الطبري : انظر « جامع البيان » .

تفسير القرطبي : انظر « الجامع لأحكام القرآن » .

التفسير الكبير : انظر « مفاتيح الغيب » .

تفسير ابن كثير ، مطبعة الاستقامة بالقاهرة في ٤ أجزاء ١٣٧٣ هـ ، ١٩٥٤م وانظر أيضاً طبعة المنار في ٩ أجزاء ١٣٤٦ هـ ، وهي الطبعة الأولى .

تفسير المنار (للسيد محمد رشيد رضا) مطبعة المنار بمصر ، الطبعة الأولى ١٣٤٦ هـ .
التكافل الاجتماعي في الإسلام (محمد أبو زهرة) القاهرة ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٤ م .
تلخيص الحبير (لابن حجر) طبعة الهند .
تلخيص الشافي (للطوسي) .
تلقيح الفهوم في تنقيح صيغ العموم (للحافظ العلائي) .
التنبيه : التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (للملطي) طبعة ديدرينج .
التنبيه والإشراف (للمسعودي) حققه دي غويه ، طبعة ليدن ١٨٩٤ م .
تنقيح الأصول (لصدر الشريعة) القاهرة .
تهذيب التهذيب (لابن حجر العسقلاني) طبعة حيدرآباد ١٣٢٧ هـ .
الجامع لأحكام القرآن : تفسير القرطبي ، دار الكتب المصرية ١٣٥٨ هـ ، ١٩٣٩ م .
جامع الأصول : انظر « التاج الجامع للأصول » .
جامع البيان : تفسير الطبري ، ٣٠ جزءاً ، بهامشه تفسير النيسابوري ، المطبعة الميمنية بمصر ١٣٢١ هـ .
جامع بيان العلم (لابن عبد البر) الطباعة المنيرية بالقاهرة ، بلا تاريخ .
جواهر الكلام ، شرح شرائع الأعلام (لنجم الدين بن سعيد الحلي) طبع حجر ، إيران ١٣٠٢ هـ (فقه جعفري) .
الجواهر المضية في طبقات الحنفية (لعبد القاهر بن محمد القرشي) مجلدان ، طبع حيدر آباد ١٣٣٢ هـ .
الجوهرة ، شرح متن القدوري (لأبي بكر محمد العبادي)طبع الأستانة ١٣٠١ هـ .
حاشية العدوي على شرح الخرشي ، مطبوعة مع شرح الخرشي ، مصر ١٣١٧ هـ .

حجة الله البالغة (لولي الدين الدهلوي) طبع بمصر ١٣٤١ هـ .
حضارة الإسلام (غوستاف غروينباوم) ترجمة عبد العزيز جاويد (الألف كتاب) القاهرة .
الحضارة الإسلامية ومدى تأثرها بالمؤثرات الأجنبية (فون كريمار) تعريب طه بدر ، ١٩٢٧ م (عن الترجمة الانكليزية للمؤرخ الهندي خدا بخش) .
حضارة العرب (غوستاف لوبون) ترجمة زعيتر ، الطبعة الثانية ، البابي الحلبي بالقاهرة .
حقائق الإسلام وأباطيل خصومه (لعباس محمود العقاد) القاهرة .
حقائق الإيمان (لزين الدين العاملي) ، وهو كتاب في عقـائد الشيعة وأصولها .
الحقوق الدولية العامة (للدكتور فؤاد شباط) مطبعة جامعة دمشق ١٩٥٩ م (ط. ثانية) .
حلية الأولياء (لأبي نعيم) ١٠ مجلدات ، طبع مصر ١٣٥١ هـ .
أبو حنيفة (محمد أبو زهرة) طبعة ١٣٦٦ هـ بالقاهرة .
الحور العين (لنشوان الحميري) .
الحيوان (للجاحظ) تحقيق محمد عبد السلام هارون، ٧ أجزاء ، القاهرة ١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٨ م .
• خراج يحيى بن آدم القرشي ، بتحقيق أحمد محمد شاكر ، المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٧ هـ .
• الخراج (لأبي يوسف) المكتبة السلفية ، الطبعة الثانية ، القاهرة ١٩٥٢ م .
وانظر أيضاً طبعة « فانيان » بباريس ١٩٢١ م في جزئين ، وكذلك طبعة القاهرة الأخرى ١٣٤٦ هـ .
• الخراج والنظم المالية (للدكتور محمد ضياء الدين الريس) الطبعة الثـانية ١٩٦١ م ، مكتبة الأنجلو المصرية ، القاهرة .

• خطط المقريزي ، بولاق ١٢٧٠ هـ .
خواطر حول قانون الأسرة في الإسلام (للدكتور عبد العزيز عامر) ، من محاضرات جامعة بيروت العربية ، العام الجامعي ١٩٦١ — ١٩٦٢ م .
دائرة المعارف (للبستاني) .
درر الحكام في شرح غرر الأحكام (منلا خسرو) المطبعة الشرفية ١٣٠٤ هـ (فقه حنفي) .
دعائم الإسلام (للنعمان بن محمد) تحقيق فيضي ، الجزء الأول ، القاهرة ١٩٥١ م .
• الدعوة إلى الإسلام (أرنولد) ترجمه إلى العربية حسن إبراهيم وعابدين والنحراوي ، القاهرة ١٩٤٧ م ، والثانية ١٩٥٧ م .
دليل الفالحين (لمحمد بن علان الصديقي) طبعة البابي الحلبي بمصر ، ١٣٧٤ هـ . الطبعة الثالثة .
دول الإسلام (لشمس الدين الذهبي) طبعة حيدر آباد الثانية ١٣٦٥ هـ .
الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب (المالكي) لابن فرحون ، طبع مصر ١٣٢٩ و ١٣٥١ هـ .
الرد على الباطنية (لحجة الإسلام الغزالي) طبعة كولتسيهر ، ليدن ، ١٩١٦ م .
الرد على الجهمية والزنادقة (لابن حنبل) القاهرة .
• رد المحتار على الدر المختار ، شرح تنوير الأبصار (لابن عابدين) الطبعة الأميرية الثانية بالقاهرة . وانظر أيضاً المطبعة العثمانية ١٣٢٤ هـ .
• الرسائل الكبرى (لابن تيمية) المطبعة الشرفية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ ، جزءان .

• الرسائل والمسائل (لابن تيمية أيضاً) ٥ أجزاء ، بإشراف السيد محمد رشيد رضا ، مطبعة المنار بمصر ١٣٤٢ هـ ، الطبعة الأولى .

الرسالة الخالدة (لعبد الرحمن عزام) القاهرة .

• رسالة القتال (لابن تيمية) ضمن مجموعة رسائل ، مطبعة السنّة المحمدية ١٣٦٨ هـ ، ١٩٤٩ م .

رسالة في معاوية والأمويين (للجاحظ) صححها ونشرها عزة العطار ، القاهرة ١٣٦٥ هـ .

روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني : تفسير الآلوسي ، ٣٠ جزءاً ، المطبعة المنيرية بالقاهرة ، دون تاريخ .

الروضة البهية ، شرح اللّمعة الدمشقية (للشهيد العاملي) تحقيق عبد الله السبتي ، القاهرة ١٩٦٠ (فقه جعفري) .

سبل السلام (لمحمد بن إسماعيل الصنعاني) جزءان ، القاهرة ، مطبعة الحلبي ، الطبعة الثانية ١٩٥٠ م .

سرح العيون (لابن نباتة) .

سفينة البحار (للشيخ عباس القمي) .

السلام العالمي والإسلام (سيد قطب) الطبعة الثانية ، مكتبة وهبة بالقاهرة .

• سنن أبي داوود ، بتحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، الطبعة الثانية ، ١٣٢٩ هـ بالقاهرة ، ٤ أجزاء .

السنن الكبرى (للبيهقي ، أحمد بن الحسين) ١٠ أجزاء ، بهامشه (الجوهر النقي في الرد على البيهقي ، لابن التركماني) مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدرآباد ، الطبعة الأولى ١٣٥٤ هـ .

سنن ابن ماجه ، طبع القاهرة ١٣١٣ هـ .

السياسة الشرعية (لعبد الوهاب خلاف) القاهرة .

السيرة الحلبية (لعلي بن برهان الدين الحلبي) : انظر « إنسان العيون » .

• سيرة الرسول (لابن هشام) تحقيق وست في جزئين . وانظر طبعة محيي الدين عبد الحميد ، المكتبة التجارية ، وطبعة الحلبي ١٣٤٨ هـ ، ١٩٣٠ م .

الشافعي (لأبي زهرة) القاهرة .

الشافي (للسيد المرتضى) .

• شرح الخِرْشي على مختصر خليل ، مصر ١٣١٧ هـ .

• شرح السير الكبير (للسرخسي – محمد بن أحمد بن سهل) ٤ أجزاء ، الطبعة الأولى ١٣٣٥ هـ .

شرح قانون الأحوال الشخصية (للدكتور مصطفى السباعي) مطبعة جامعة دمشق .

• الشرح الكبير (لشمس الدين بن قدامة) ، وهو شرح على « المقنع » لموفق الدين بن قدامة ، مطبوع على هامش المغني ، المنار ١٣٤٨هـ.

• شرح المواقف (للجرجاني (القسطنطينية ١٢٨٦ هـ .

شرح النخبة (لابن حجر) : شرح نخبة الفكر في مصطلح أهل الأثر ، القاهرة ١٣٥٢ ، ١٩٣٤ م .

شرح نهج البلاغة (لابن أبي الحديد) القاهرة ، ٤ مجلدات ، البابي الحلبي ١٣٢٩ هـ .

شرح النيل وشفاء العليل (لمحمد بن يوسف أطَّفَيَّش) المطبعة السلفية بالقاهرة ١٣٤٣ هـ .

الشعر الغنائي (للدكتور شوقي ضيف) القاهرة .

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل (لابن قيم الجوزية) عني بطبعه السيد محمد بدر الدين أبو فراس النعساني ، الطبعة الأولى ١٣٢٣ هـ ، المطبعة الحسينية بالقاهرة .

• الشيعة بين الأشاعرة والمعتزلة (لهاشم معروف الحسني) دار النشر للجامعيين بيروت ، ط. أولى ١٩٦٤ م .

• صبح الأعشى في صناعة الإنشا (للقلقشندي) ١٤ جزءاً ، القاهرة ١٩١٣ — ١٩١٧ م .

صحاح الجوهري ، القاهرة .

• صحيح البخاري، ٩ أجزاء، الطبعة الأولى ١٣٢٠ﻫ بالمطبعة الخيرية بمصر.

• صحيح مسلم ، دار الطباعة العامرة ١٣٢٩ — ١٣٣٢ ﻫ . وانظر طبعة بولاق وطبعة محمود توفيق.وإذا ذكرنا معه شرح النووي أردناطبعة حجازي بالقاهرة .

صحيفة همام بن منبّه (تحقيق الدكتور محمدحميد الله) ط٢من مطبوعات المجمع العلمي العربي بدمشق ١٣٧٢ ﻫ ، ١٩٥٣ م .

طبقات الحفاظ : انظر « تذكرة الحفاظ للذهبي » .

• الطبقات الكبير (لابن سعد) طبعة ليدن ، ١٥ جزءاً ، ١٩٠٥ — ١٩٢٨ م.

ضحى الإسلام (أحمد أمين) القاهرة ١٩٣٣ — ١٩٣٦ م (٣ أجزاء) .

الطرق الحكمية (لابن قيم الجوزية) تحقيق محمد حامد الفقي ، القاهرة ١٩٥٣ م .

عائشة والسياسة (لسعيد الأفغاني) الطبعة الثانية ، لجنة التأليف والترجمة والنشر بالقاهرة ١٩٥٧ م .

العبر وديوان المبتدإ والخبر : تاريخ ابن خلدون ، دار الكتب المصرية ١٩٣٦ م .

• عصر النبي (لمحمد عزة دروزة) مطبعة دار اليقظة العربية بدمشق ١٣٦٥ﻫ ١٩٤٦ م .

• العقائد النسفية (لعمر النسفي) القاهرة ١٩٠١ م .

العقد (لابن عبد ربه) تحقيق محمد سعيد العريان ، مطبعة الاستقامة ١٩٤٠ م بالقاهرة .

• علوم الحديث ومصطلحه ، عرض ودراسة (لمؤلف هذا الكتاب) الطبعة الثالثة ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٦٥ .

• عمدة القاري شرح صحيح البخاري : شرح العيني (بدر الدين محمود بن أحمد) إدارة الطباعة المنيرية ١٣٤٨ هـ .
عمر بن الخطاب (لابن الجوزي) : انظر « تاريخ عمر » .
عون المعبود ، شرح سنن أبي داوود (لشمس الحق العظيم آبادي) الهند ١٣٢٣ هـ .
عيون الأخبار (لابن قتيبة) تحقيق بروكلمان ، ٤ أجزاء ، طبعة برلين ١٩٠٠ م ، وانظر أيضاً طبعة دار الكتب المصرية ١٣٤٣ هـ ، ١١٢٥ م .
فتاوى ابن تيمية ، مطبعة الكردي ، القاهرة ١٣٢٨ هـ .
• فتح الباري (لابن حجر) ، شرح صحيح البخاري ، بولاق ١٣٠٠ هـ .
• فتح القدير (للكمال بن الهمام) وهو شرح « الهداية » للمرغيناني في الفقه الحنفي ، المطبعة التجارية بالقاهرة . وانظر أيضاً طبعة مصطفى محمد بالقاهرة ، ٨ أجزاء .
• فتوح البلدان (للبلاذري – أحمد بن يحيى بن جابر) شركة طبع الكتب العربية ، مصر ، الطبعة الأولى ١٣١٩ هـ ، ١٩٠١ م . وانظر أيضاً طبعة بريل ١٨٦٦ بتحقيق دي غويه .
فتوح الشام (للواقدي) طبعة مصطفى محمد بالقاهرة ١٢٨٢ هـ .
فتوح مصر وأعمالها (لابن إسحاق) القاهرة ١٢٧٥ هـ .
• الفتنة الكبرى (للدكتور طه حسين) الجزء الأول ، دار المعارف بالقاهرة .
فجر الإسلام (لأحمد أمين) القاهرة .
• الفخري في الآداب السلطانية (لمحمد بن علي بن محمد بن طَبَاطَبَا المعروف بابن الطِّقْطَقَى) شركة طبع الكتب العربية بمصر ١٣١٧ هـ . وانظر أيضاً طبعة ديرنبرغ في باريس ١٨٩٥ م .
• فِرَق الشيعة (للنوبختي) صححه محمد صادق ، النجف ١٣٥٥ هـ ، ١٩٣٦ م .

• الفَرْق بين الفِرَق (لعبد القاهر البغدادي الأشعري) مطبعة المعارف ، القاهرة ۱۹۱۰ .
• الفصل في الملل والأهواء والنحل (لابن حزم الظاهري) القاهرة ۱۹۲۸ م .
الفروسية (لابن قيم الجوزية) طبعة دار الكتب المصرية ١٩٤١ م .
• الفن الحربي في صدر الإسلام (لعبد الرؤوف عون) دار المعارف بمصر ١٩٦١ م .
• القاموس المحيط (للفيروز ابادي) بولاق ١٣٠١ هـ .
القانون الدولي العام (علي صادق أبو هيف) الطبعة الثالثة ١٩٥١ والرابعة في مطبعة نشأة المعارف بالإسكندرية ١٩٥٨ م .
القانون الدولي العام في وقت السلم (للدكتور حامد سلطان) دار النهضة العربية ١٩٦٢ م .
القانون الروماني : انظر « مبادئ في القانون الروماني » .
قصص الأنبياء (للثعلبي ، محمد بن إبراهيم) مصر ١٣٤٤ هـ .
القواعد (لعبد الرحمن بن رجب الحنبلي) مطبعة الصدق الخيرية بمصر ، طبعة أولى ١٣٥٢ هـ ، ١٩٣٣ م .
قواعد التحديث (لجمال الدين القاسمي) مطبعة ابن زيدون بدمشق ١٣٥٣هـ ١٩٢٥ م .
• الكامل في التاريخ (لابن الأثير ، علي بن محمد بن عبد الكريم ، الجزري) بهامشه « مروج الذهب » . وانظر أيضاً طبعة المطبعة الأزهرية ١٣٠١ هـ ، وطبعة عبد الوهاب النجار ١٣٤٨ هـ .
كتاب الأصنام (لابن الكلبي) تحقيق أحمد زكي ، دار الكتب المصرية ١٣٤٣ هـ ، ١٩٢٤ م .
• الكتاب المقدس : العهد القديم ، بيروت ، جمعيات الكتاب المقدس المتحدة ١٩٥٠ م ، والعهد الجديد ، بيروت ، المطبعة الأميركانية ١٩١٣ م .

• الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل (للزمخشري) القاهرة ، المطبعة البهية المصرية ، ١٣٤٣ هـ . وانظر طبعة مصطفى محمد ١٣٥٤ هـ (٤ أجزاء) .
كشف الفوائد (للعلامة الحلي) شرح قواعد العقائد (لنصر الدين الطوسي) .
كليات أبي البقاء ، الأميرية ١٢٨١ هـ .
الله (لعباس محمود العقاد) القاهرة .
لباب النقول في أسباب النزول (للسيوطي) مطبوع مع « تفسير الجلالين » بولاق ١٢٨٠ هـ .
• لسان العرب (لابن منظور) ٢٠ جزءاً ، بولاق ١٣٠٠ هـ .
• لسان الميزان (لابن حجر العسقلاني) حيدرآباد ١٣٣١ هـ .
ماذا خسر العالم بانحطاط المسلمين (للسيد أبي الحسن الندوي) .
• مباحث في علوم القرآن (لمؤلف هذا الكتاب) الطبعة الثالثة ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٤ م ، والرابعة تحت الطبع بدار العلم للملايين ، بيروت .
• المبادئ العامة للفقه الجعفري (لهاشم معروف الحسني) دار النشر للجامعيين بيروت ومكتبة النهضة ببغداد .
مبادئ في القانون الروماني (بدر وبدراوي) القاهرة .
مجمع الأمثال (للميداني) وبهامشه « جمهرة الأمثال » لأبي هلال النحوي ، في جزئين ١٣١٠ هـ .
• مجمع الزوائد ومنبع الفوائد (لنور الدين علي الهيثمي) بتحرير الحافظَيْن العراقي وابن حجر ، ١٠ أجزاء ، القاهرة ، مكتبة القدسي ، ١٣٥٣هـ .
مجموعة الرسائل والمسائل : سبقت في « الرسائل والمسائل لابن تيمية » .
مجموعة الرسائل الكبرى : سبقت في « الرسائل الكبرى لابن تيمية » .
• مجموعة الوثائق السياسية في العهد النبوي (للدكتور محمد حميد الله الحيدرآبادي) القاهرة .

• المختصر في أحوال البشر (لأبي الفداء) الحسينية بمصر ١٣٢٥ هـ .
مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة (لابن قيم الجوزية) مكة المكرمة ١٩٢٩ م .
مختصر الفَرْق بين الفِرَق (للرسعني) القاهرة ١٩٠٩ م .
المخصص (لابن سيده) الأميرية ١٣١٦ هـ .
محاضرات في تاريخ الأمم الإسلامية (لمحمد الخضري) الدولة العباسية ، دار إحياء الكتب العربية ، عيسى البابي ١٣٤٩ هـ .
محاضرات في النظم السياسية : انظر « النظم السياسية » لثروت بدوي .
• المحلى (لابن حزم الأندلسي) الطباعة المنيرية بالقاهرة ١٣٥٠ هـ ، ١٩٥٢ م. وانظر أيضاً طبعة ١٣٥٢ هـ .
مدى استعمال الحقوق الزوجية (للدكتور السيد مصطفى السعيد) القاهرة .
• المدخل في تاريخ الحضارة العربية (ناجي معروف) الطبعة الأولى ببغداد ١٣٧٩ هـ ، ١٩٦٠ م .
المدخل إلى علم أصول الفقه (للدكتور معروف الدواليبي) مطبعة جامعة دمشق ١٣٧٨ هـ .
• مدخل الفقه الإسلامي (للدكتور محمد سلام مدكور) القاهرة ١٣٨٤ هـ ، ١٩٦٤ م .
المدونة الكبرى (للإمام مالك بن أنس) رواية سحنون ، مطبعة السعادة ١٣٢٣ هـ .
• المذاهب الإسلامية (محمد أبو زهرة) الألف كتاب ، بإشراف الثقافة العامة بمصر .
• المرأة بين الفقه والقانون (للدكتور مصطفى السباعي) مطبعة جامعة دمشق ١٣٨٢ هـ ، ١٩٦٢ م .
المرأة في القرآن الكريم (لعباس محمود العقاد) القاهرة .

• مروج الذهب (للمسعودي) المطبعة الأزهرية ١٣٠٣ هـ ، وانظر مطبعة السعادة ١٣٦٧ هـ .

المستدرك (للحاكم النيسابوري) طبع الهند ١٣٠٢ هـ .

• المستصفى من علم الأصول (لحجة الإسلام الغزالي) الأميرية ١٣٤٣ هـ .

• مسند الإمام أحمد ، القاهرة ١٣١٣ هـ ، ١٨٩٥ م ، ٦ أجزاء . وانظر شرح أحمد محمد شاكر على المسند ، طبعة دار المعارف بالقاهرة ١٣٦٨ هـ ، ١٩٤٩ م ، وقد أعجلته منيته عن إتمامه .

• مصادر التشريع فيما لا نص فيه (لعبدالوهاب خلاف) القاهرة .

مصادر الشعر الجاهلي (للدكتور ناصر الدين الأسد) دار المعارف بمصر ١٩٥٦ م .

• المصباح المنير (للفيومي) القاهرة .

• المعارف (لابن قتيبة) تحقيق وست ، طبعة غوتنجن ١٨٥٠ م .

معاني القرآن (للفراء ، يحيى بن زياد) دار الكتب المصرية ١٣٧٤ هـ ، ١٩٥٥ م .

• معجم البلدان (لياقوت) تحقيق أمين الخانجي ، ٨ أجزاء،القاهرة ١٣٢٣هـ، ١٩٠٦ م .

• المعرب من كلام العرب (للجوَاليقي) دار الكتب المصرية ١٣٦٠ هـ .

معين الحكام فيما يتردد بين الخصمين من الأحكام (لعلاء الدين أبي الحسن علي بن خليل الطرابلسي) الأميرية ١٣٠٠ (فقه حنفي) .

• المغني ، على مختصر الخرقي (لابن قدامة الحنبلي) ومعه « الشرح الكبير » على متن « المقنع » ١٢ جزءاً ، الطبعة الأولى ، المنار ١٣٤٨ هـ . (وانظر أيضاً الطبعة المستقلة في ٩ أجزاء ، المنار ١٣٦٧ هـ ، الطبعة الثالثة) .

• مغني المحتاج ، شرح المنهاج (للخطيب الشربيني) مطبعة البابي الحلبي ١٩٣٣ م .

• مفاتيح الغيب : تفسير الرازي ، المطبعة الخيرية ، ٨ أجزاء ١٣٠٧ هـ ، طبعة أولى .
• مفتاح الكرامة ، في شرح قواعد العلامة (للعاملي – محمد الجواد بن محمد الحسيني) ٨ أجزاء ، مطبعة الشورى ١٣٢٦ هـ .
المقابسات (لأبي حيان التوحيدي) القاهرة .
مقاتل الطالبين (لأبي الفرج الأصبهاني) النجف ١٣٥٣ هـ .
المقاصد الحسنة (للسخاوي) .
• مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين (لأبي الحسن الأشعري) جزءان ، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية .
• مقدمة ابن خلدون ، القاهرة ١٣٢٢ هـ . وانظر أيضاً طبعة المطبعة الأزهرية (على نفقـة عبد الخالق المهدي) القاهرة ١٣٤٨ هـ ، ١٩٢٠ م .
مقدمة منتقى الجمان في الأحاديث الصحاح والحسان (للشيخ حسن بن الشهيد الثاني) طبع إيران .
• الملل والنحل (للشهرستاني) على هامش « الفصل لابن حزم » .
مناقب أبي حنيفة ، القاهرة ١٩٢٨ م .
منتخب كنز العمال في سنن الأقوال والأفعال (للمتقي الهندي) بهامش مسند الإمام أحمد ، المطبعة الميمنية بمصر ١٣١٣ هـ .
المنتزع المختار (للشيخ عبد الله بن مفتاح) القاهرة١٣٣٢هـ،(فقه زيدي).
منهاج السنّة النبوية (لابن تيمية) القاهرة .
• المنية والأمل في شرح الملل والنحل (لابن المرتضى) حيدرآباد ١٩٠٢ م .
الموافقات في أصول الشريعة (للشاطبي) القاهرة ، مطبعة مصطفى محمد ، ٤ أجزاء .
• المواقف (للإيجي – عضد الملة عبد الرحمن بن أحمد) القاهرة ، مطبعة العلوم ١٣٥٧ هـ .

• المواقف (بشرح الجرجاني) القسطنطينية ١٢٨٦ هـ .
مواهب الجليل في شرح مختصر خليل (لمحمد بن عبد الرحمن الحطاب) طبع مكتبة عيسى البابي الحلبي ١٩٣١ م .
الميزان في الأقيسة والأوزان (علي مبارك) بولاق ١٣٠٩ هـ ، ١٨٩٢ م .
الميزان (لعبد الوهاب الشعراني) البابي الحلبي ١٣٥٩ هـ ، ١٩٤٠ م .
الناسخ والمنسوخ (لأبي جعفر النحاس) وبآخره « الناسخ والمنسوخ » لابن خزيمة ، القاهرة ، زكي مجاهد .
النجوم الزاهرة (لابن تغري بردي) دار الكتب المصرية ١٣٤٨–١٣٧٥هـ . ١٢ جزءاً .
• نداء للجنس اللطيف أو حقوق النساء في الإسلام (للسيد محمد رشيد رضا) القاهرة ، دار المنار .
• النزاع والتخاصم فيما بين بني أمية وبني هاشم (للمقريزي) تحقيق فوس ، طبعة ليدن ، ١٨٨٨ م .
• النظم الإسلامية (لحسن إبراهيم حسن وعلي إبراهيم حسن) القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ، ط. ٢ ، ١٩٠٥٩ م .
النظم السياسية (محاضرات) لثروت بدوي ، القاهرة ، مكتبة النهضة المصرية ١٩٥٧ م .
• النظريات السياسية الإسلامية (للدكتور محمد ضياء الدين الريس) ، القاهرة ، مكتبة الأنجلو المصرية ، الطبعة الثالثة ١٩٦٠ م .
نهاية الأرب في فنون الأدب (للنويري) ١٤ جزءاً ، طبعة دار الكتب المصرية ١٩٢٣ م .
• نهاية الأقدام في علم الكلام (للشهرستاني) أكسفورد ١٩٣٤ م .
نيل الأوطار ، شرح منتقى الأخبار (للشوكاني – محمد بن علي بن محمد) ٨ أجزاء ، القاهرة ، المطبعة العثمانية المصرية ١٩٥٧ م .
هشام بن الحكم (للشيخ عبدالله نعمة) .

• الوحي المحمدي (للسيد محمد رشيد رضا) الطبعة السادسة ١٣٨٠ هـ ، ١٩٦٠ م ، مكتبة القاهرة .

الوثائق السياسية في العهد النبوي – سبقت في « مجموعة الوثائق » .

• الوزراء والكتّاب (للجهشياري – محمد بن عبدوس) ، طبعة البابي الحلبي ، تحقيق السقا وزميليه ، الأولى ١٣٥٧ هـ ، ١٩٣٨ م .

الوسائل (للحر العاملي) .

وفيات الأعيان (لابن خلكان) المطبعة الميمنية ، القاهرة ١٣١٠ هـ ، في مجلدين .

٢ – باللغات الأجنبية

Les Ahâbich et l'organisation militaire de la Mecque au siècle de l'Hégire *Lammens*, J.A. 1916.

The Arab Kingdom and its fall, *J. Wellhawsen*, Transl. by Weir, Calcutta 1927.

Arabia before Mohammad, *De Lacy O'Leary*, 1927.

Les Arabes, *Bertran T.*, traduit de l'anglais par Huert, Paris, 1946.

L'Arabie occidentale avant l'Hégire, *Lammens*, Beyrouth 1930.

The byzantine Empire, *Norman H. Baynes*, H.U. Lib. London 1935.

Byzantium, an introduction to East Roman civilization, *N. H. Baynes A. H. St. Moss*, Oxford 1948.

The Caliphate, *Arnold (T.W.)*

The Decline and fall of the Roman Empire, *E. Gibbon*, Every Man's Lib. London, 1911.

The Divine Right of Kings, *N. Figgis*.

Encyclopédie de l'Islam, 1ère éd. Leyde, 1913, 2ème éd. Paris 1954.

Encyclopaedia of Social Sciences, *Shacht*.

Essai sur l'histoire de l'Islamisme, *Dozy*.

Etudes sur la Tradition islamique, *Goldziher*, traduit en français par Léon Bercher, Paris 1952.

Femmes Arabes avant et depuis l'Islamisme, *Perron*, Alger 1856.

Histoire de la Chine, *Grousset*, Paris 1947.

A History of Egypt under Roman Rule, *J. Grafton Milne*, London 1898.

A History of Persia, P. Sykes, London 1930.

History of Philosophy, *A. Weber*.

History of Philosophy in Islam, *De Boer*.

L'honneur chez les Arabes, Etudes de Sociologie, *Bichr Farès*, Paris 1932.

L'Iran Antique, *Huart et Delaporte*, Paris 1943.

Justinian and his Age, *P. N. Ure*, Penguin Books, Pelican Series, 1951.

A Literary History of the Arabs, *Nickolson*.

A Literary History of Persia, *E. G. Browne*, London 1909.

Mohammedamism, *H.A.R. Gibb*, in the series H.V.L. 1949.

Naturel History, *Pliny*, Transl. Rackham, London 1949.

Nouveaux regards sur l'Islam, *O. Pesle*.

Notions sur quelques noms d'Allah cités dans le Coran, *Demombynes*, Paris 1929.

La poste aux chevaux, *Sauvaget*, Paris 1941.

Principes et limites de la Communauté musulmane, *Louis Gardet*, Economie et Humanisme No. 2, 1942.

Précis de l'Histoire d'Egypte, Tome II, L'Egypte Byzantine et musulmane, *H. Munier et G. West.*

A Short History of the World, *H.G. Wells,* Thinkers's Library, 1948.

Sociologues d'hier et d'aujourd'hui, Davy, Paris, 2e éd. 1950.

The Tombs and Moon-Temple of Hureidha (Hadhramaut), *Caton — Thompson,* Oxford 1944.

Travels in Arabia Deserta, *Doughty,* 2e éd. London 1921.

La vocation actuelle de la Sociologie, *G. Gurvitch,* Paris 1950.

War and Peace in Law of Islam, *Majid Khadduri,* London 1955.

٢ ــ مسرد الاعلام

(يشمل الأشخاص والقبائل والشعوب والمذاهب والفرق والملل)

ملاحظة : أسقطنا في هذا المسرد الأحرف التالية : الـ ، ابن ، بنت ، بنو ، أبو ، أم. ورمزنا بحرف (ح) إلى ما ورد ذكره في الحواشي تيسيراً على الباحثين .

ب

ت

ث

ج

خ

ز

س

ش

ص

ض

ط

ظ

غ

ف

ل

م

ن

هـ

و

٣ – فهرس الأماكن

(ويشمل البلدان والمواضع والمغازي)

أ

ب

ص

ط

ع

غ

ف

ق

فهرس الموضوعات

الباب الأول : النظم الحضارية قبل الإسلام

الباب الثاني : النظم العقدية والتشريعية

الباب الثالث : النظم السياسية والإدارية

الباب الرابع : النظم المالية والاقتصادية

الباب الخامس : النظم الاجتماعية والحضارية

الباب السادس : النظم الدفاعية والحربية